This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

45. 1480.

Geſchichte

der

Philoſophie

nach den

Hauptmomenten ihrer Entwicklung.

Von

Ernſt Reinhold,

Großherzogl. Sächſ. Geh. Hofrath und ordentl. Profeſſor der Philoſophie zu Jena.

Erſter Band.

Dritte vermehrte und verbeſſerte Auflage.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1845.

Geſchichte

der

Philoſophie

nach den

Hauptmomenten ihrer Entwicklung.

Von

Ernſt Reinhold,

Großherzogl. Sächſ. Geh. Hofrath und ordentl. Profeſſor der Philoſophie zu Jena.

Erſter Band.

Dritte vermehrte und verbeſſerte Auflage.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1845.

Vorrede

zur dritten Auflage.

In der günstigen Aufnahme, welche den beiden vorausgegangenen Ausgaben dieser Bearbeitung der Geschichte der Philosophie (von 1836 und 1839) zu Theil geworden, durfte ich zunächst einen erfreulichen Beweis erblicken, daß die bei dem Unternehmen mich leitende Absicht keine verfehlte gewesen. Nicht weniger aber mußte ich hierin die Auffoderung und den Antrieb finden, eine erneute sorgfältige Thätigkeit der vorliegenden Ausgabe zu widmen, damit sie sowohl durch ihre Genauigkeit, als durch eine für ihren Plan verhältnißmäßige Vollständigkeit immer mehr der mir vorschwebenden Idee entspreche und hinter den in den letzten Jahren unverkennbar wieder gesteigerten Ansoderungen der Zeit nicht zurückbleibe. Der Plan besteht unverän-

dert darin, nur diejenigen Behandlungen der philoſophiſchen Probleme, welche als weſentlich fördernde und daher unvergängliche Momente in der bisherigen Entwicklung der Philoſophie durch ihren Werth und ihren Erfolg ſich bewährt haben, genauer zu ſchildern, dieſe aber mit einer zur Darlegung ihrer Eigenthümlichkeit und ihrer Stellung in dem Zuſammenhange des Ganzen zureichenden Ausführlichkeit und von einem Standort aus, der es geſtattet, an den verſchiedenſten Richtungen und Methoden der Forſchung den einer jeden zukommenden Anſpruch auf Berückſichtigung, die Berechtigung einer jeden gebührend zu würdigen. Neben dieſen Hauptgegenſtänden meiner Darſtellung habe ich von den untergeordneten Leiſtungen, welche entweder ausſchließlich nur für ihr Zeitalter eine vorübergehende Bedeutung behaupteten, oder lediglich als Entartungen des philoſophiſchen Strebens zu betrachten ſind, bloß diejenigen hervorheben und zwar nur in kurzen Andeutungen berühren wollen, deren Erwähnung bei der Charakteriſtik theils einer ganzen Periode, theils einer beſtimmten beachtungswerthen Denkart und Schule, wie auch zur Bezeichnung des Uebergangs von einem Zeitraum und einem Syſtem zu dem andern nicht entbehrt werden konnte. So ſoll die Schilderung, die ich mir zur Aufgabe geſtellt, ohne die Grenzen eines bequemen Handbuchs zu überſchreiten, eine genügende

Ausführung aller wahrhaft bedeutungsvollen Hauptpuncte mit gedrängter Kürze bei Angabe der Nebenpuncte verbinden, und auf ſolche Weiſe den bisherigen Entfaltungsgang des philoſophiſchen Bewußtſeins im Großen und Ganzen zu einer klaren Ueberſicht und befriedigenden Einſicht bringen. Von dem Zweck und dem Umfange dieſes Werkes mußte es ausgeſchloſſen bleiben, ein Repertorium der zur Geſchichte der Philoſophie gehörigen Literatur und Nomenclatur zu ſein. Zwar eine kurze Angabe über den Urſprung und die Fortbildung der wiſſenſchaftlichen Behandlung unſrer Geſchichte, die Anführung der Werke der in Betracht gezogenen Philoſophen, und die durchgängig fortgeführte Verweiſung auf die in dieſen Werken enthaltenen Quellen meines Stoffes mußte mir für unerläßlich gelten. Aber die Verzeichniſſe der übrigen zahlloſen, großentheils veralteten Schriften, welche in den Umkreis dieſer Literatur fallen, erachtete ich nicht bloß in Beziehung auf meinen Plan für überflüſſig, ſondern ſogar für zweckwidrig, weil ſie einen guten Theil des Platzes hätten ausfüllen müſſen, welcher hier den philoſophiſchen Lehren ſelbſt gebührt. Uebrigens ſind nebſt den Verbeſſerungen die Zuſätze dieſer neuen Ausgabe ſo beträchtlich geworden, daß es ſich als angemeſſen erwies, ſie ſtatt eines einzigen Bandes, der zu einer unförmlichen Dicke hätte anſchwellen müſſen, in zwei Bän-

den erſcheinen zu laſſen. Hierbei entſpricht es der angegebenen Abſicht und Weiſe meiner Arbeit, daß dieſer erſte Band nicht bloß die Geſchichte der alten Philoſophie, ſondern auch die der neueren bis auf Kant umfaßt, während der zweite, welcher bereits unter der Preſſe ſich befindet und zur nächſten Oſtermeſſe herauskommen wird, für den an wichtigem Inhalt in ſo hohem Grade reichhaltigen Zeitraum von Kant bis auf die Gegenwart beſtimmt iſt.

Jena, den 10. October 1844.

Ernſt Reinhold.

Inhalt.

Einleitung . . . . . S. 1 — 20

Erster Theil.

Geschichte der alten oder der griechischen Philosophie.

Die Perioden der griechischen Philosophie . . . S. 23

Erste Periode.

Die ionischen, eleatischen und pythagorischen Philosopheme nebst der Sophistik.

Von Thales bis auf Sokrates und Plato.

Inhalt dieser Periode . . . . . S. 25

Die ionische Schule.

Charakter der ionischen Naturphilosophie . . . . — 27
Thales, Anaximander und Anaximenes . . . . . — 28
Heraklitus . . . . . — 33
Anaxagoras . . . . . — 40

Empedokles . . . . . S. 48
Leukippus und Demokritus . . . . . — 53
Diogenes und Archelaus . . . . . — 60

Die eleatiſche Schule . . . . . — 61
Xenophanes . . . . . — 62
Parmenides . . . . . — 68
Zeno aus Elea . . . . . — 72
Meliſſus . . . . . — 75

Die pythagoriſche Schule . . . . . — 77
Die Sophiſtik . . . . . — 88

Zweite Periode.

Die attiſche Philoſophie in ihrem Beginn und ihrer größten Blüthe.

Von Sokrates bis auf Zeno von Cittium.

Einleitende Betrachtung . . . . . S. 96
Sokrates . . . . . — 97
Die Sokratiker . . . . . — 102
Plato . . . . . — 113
1. Dialektik . . . . . — 120
2. Phyſik . . . . . — 129
3. Ethik . . . . . — 139

Ariſtoteles . . . . . — 150
1. Logik und erſte Philoſophie . . . . — 158
2. Die peripatetiſche Schule . . . . — 213

Dritte Periode.

Fortdauer des Lebens der attiſchen Philoſophie mit Abnahme ſeiner Kraft bis zum Untergang ſeiner Reinheit und Selbſtändigkeit.

Von Zeno aus Cittium bis auf Antiochus aus Askalon.

Einleitende Betrachtung . . . . . S. 220
Die ſtoiſche Lehre . . . . . — 225
1. Logik . . . . . — 228
2. Phyſik . . . . . — 233
3. Ethik . . . . . — 244
Epikur . . . . . — 256
1. Kanonik . . . . . — 259
2. Phyſik . . . . . — 262
3. Ethik . . . . . — 267
Der Skepticismus und die neuere Akademie . . . . . — 272

Vierte Periode.

Ausbreitung und Entartung der Philoſophie des Alterthumes bis zum Untergange der griechiſchen Philoſophenſchulen . . . . . — 285

1. Von Cicero bis zum alexandriniſchen Neuplatonismus . — 288
2. Der alexandriniſche Neuplatonismus . . . . . — 302
3. Beſchäftigung chriſtlicher Lehrer mit griechiſcher Philoſophie . — 316

Zweiter Theil.

Geschichte der neueren Philosophie.

Eintheilung ihrer Perioden . . . . . S. 333

Erste Periode.

Unreife Apharten und Vorübungen des neueren philosophischen Strebens bis zum Beginn seiner Selbständigkeit.

Von Johannes Scotus Erigena bis auf Descartes.

1. Philosophie unter den Scholastikern und den Arabern . . . . . S. 338
2. Uebergang von der Scholastik zu der selbständigen neueren Philosophie — 366

Zweite Periode.

Selbständige Bestrebungen nach Lösung der philosophischen Probleme, mit durchgängiger Reflexion auf die Gesetzmäßigkeit des Erkennens, jedoch noch ohne tieferes Eindringen in das Verhältniß des Erkennens zum Sein.

Von Descartes bis auf Kant.

1. Descartes . . . . . S. 385
1). Von den Principien der menschlichen Erkenntniß . . . . . — 388
2). Von den Principien der materiellen Dinge — 401
3). Psychologische Lehrsätze . . . . . — 405
4). Erfolg und Charakter der Cartesischen Philosophie . . . . . — 407

2. Gegner und Anhänger der Carteſiſchen Philoſophie.

1). Die Gegner überhaupt . . . . S. 409
2). Hobbes . . . . . — 411
3). Die Anhänger der Carteſiſchen Philoſophie überhaupt . . . . . — 418
4). Geulinx . . . . . — 420
5). Malebranche . . . . . — 424

3. Spinoza . . . . . — 434
1). Methodologie . . . . . — 437
2). Ontologie und Theologie . . . — 448
3). Pſychologie . . . . . — 468
4). Ethik . . . . . — 481
5). Rechts- und Staatslehre . . . — 487

4. Locke . . . . . — 494
1). Von den Vorſtellungen . . . . — 498
2). Von der Erkenntniß . . . . — 504
3). Beurtheilung der Lockeſchen Erkenntnißtheorie — 515

5. Engliſche Moralphiloſophen und Nachfolger Locke's in England.

1). Engliſche Moralphiloſophen . . . — 519
2). Nachfolger Locke's in England . . — 522
3). Berkeley . . . . . — 524
4). Hume . . . . . — 530

6. Die Lockeſche Schule in Frankreich.

1). Der franzöſiſche Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts überhaupt . . . — 542
2). Condillac . . . . . — 546
3). Bonnet . . . . . — 562

7. Leibniz und die Leibnizisch-Wolffische Philosophie.

1). Leibniz . . . . . S. 579
a. Methodologische Lehrbegriffe . . . — 584
b. Metaphysische Lehrbegriffe . . . — 592
c. Erfolg und Eigenthümlichkeit der Leibnizischen Lehre . . . . . — 611
2) Die Leibnizisch-Wolffische Philosophie . — 615
a. Empirische Psychologie und Logik . . — 621
b. Ontologie . . . . . — 628
c. Kosmologie . . . . . — 637
d. Rationale Psychologie . . . — 644
e. Theologie . . . . . — 648
f. Praktische Philosophie . . . — 653
g. Die Wolffische Schule . . . . — 662

8. Eklekticismus und Popularphilosophie am Schlusse dieser Periode. — 666

Einleitung.

Einleitung.

1. Um in das Gebiet der nachfolgenden Darſtellung die ihr gewidmete Betrachtung vorbereitend einzuführen, bedarf es zunächſt einer Hinweiſung auf den Begriff und die Bedeutung der Geſchichte der Philoſophie. Eine ſolche vorläufige Erörterung vermag nicht ihrem Zweck zu entſprechen, ohne gewiſſe Feſtſetzungen theils über die Grenzbeſtimmung des Begriffs der Philoſophie, theils über den Umfang und die Haupteintheilung unſrer Schilderung zu enthalten. Indem dieſe Angaben den ſyſtematiſchen Standpunct des Verfaſſers bekunden, können ſie zwar an dieſer Stelle ihre zureichende Begründung nicht erlangen, rechnen ſich aber zu den Reſultaten der bis jetzt gewonnenen Entfaltung des philoſophiſchen Bewußtſeins. Hiermit verbindet ſich paſſend eine Andeutung hinſichtlich der Quellen unſrer Kenntniß der alten Philoſophie, ſo wie im Bezug auf den Urſprung und die Fortbildung der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Geſchichte der Philoſophie im Allgemeinen.

2. Wie das Wort Geſchichte überhaupt, iſt auch der Ausdruck Geſchichte der Philoſophie in ſeinem Doppelſinn zu unterſcheiden. Erſtlich bedeutet er objectiv den Entwicklungsgang, welchen die philoſophirende Vernunft

durch ihre von einem historisch bestimmten Anfangspunct ausgehende und im Großen und Ganzen fortschreitende Behandlung der philosophischen Probleme in der Reihenfolge der urkundlich vorhandenen Versuche, dieselben zu lösen, bis jetzt zurückgelegt hat. Zweitens bezeichnet er subjectiv die Schilderung dieses Entwicklungsganges, welche, um ihrem Begriff zu entsprechen, nicht bloß einerseits durch die Erforschung der Urkunden, also durch ein unmittelbares Quellenstudium, sondern auch andrerseits durch das ohne ein selbständiges Philosophiren nicht erreichbare Verständniß der wahren Eigenthümlichkeit der speculativen Aufgaben bedingt wird.

3. Die Philosophie hat nothwendig eine Geschichte, weil der menschliche Geist unter der Grundbedingung der geordneten Gemeinschaft der Individuen nur allmählig in dem Fortschritte der Jahrhunderte von einer bereits erreichten untergeordneten Culturstufe zu einer höheren emporsteigend in jeder Richtung seiner Fähigkeiten aus seinen Anlagen sich entfalten kann. Sie hat auch bis jetzt den von den Meisten und von den Vorzüglichsten ihrer Pfleger angestrebten Charakter einer apodiktischen allgemeingültigen Wissenschaft noch nicht in einer thatsächlich allgemein geltenden Weise erreicht. Deshalb nimmt sie gegenwärtig noch die Theilnahme aller wissenschaftlich Gebildeten, abgesehen von den bereits am Ziele sich glaubenden Anhängern besondrer Schulen, nicht als ein vollendetes und schlechthin befriedigendes System, sondern nur unter dem bescheidneren und doch so bedeutungsvollen Titel eines methodischen, auf das edelste Vernunftbedürfniß gegründeten und von der höheren Entfaltung des geistigen Lebens der Menschheit unzertrennlichen Strebens nach der systematischen Erkenntniß universeller Wahrheit in Anspruch. Daher kann die Geschichte der Philosophie auch für denjenigen von dem entschiedensten Werth

und Intereſſe ſein, welcher die Meinung hegt, daß die Philoſophie noch in keinem einzelnen Syſteme zur Verwirklichung gelangt ſei, ſondern daß ſie lediglich in ihrer Geſchichte ihre unmittelbare äußere Exiſtenz beſitze.

4. In der Sphäre der Philoſophie kann man allein unter der Bedingung des eignen ſelbſtthätigen Denkens aus den Leiſtungen der Vorzeit und der Mitwelt einen fruchtbaren Gewinn ſich aneignen. Wir werden um ſo mehr aus ihnen lernen, je mehr wir in ihnen dem Ausdruck intellectueller Bedürfniſſe zu begegnen vermögen, welche wir ſelbſt zu empfinden begonnen, je mehr wir im Stande ſind, in ihnen unter verſchiedenen Modificationen und Geſtaltungen, unter mannigfachen Abſtufungen der Reinheit und der Getrübtheit, der Klarheit und der Verworrenheit das zum Grunde liegende Weſentliche und Nothwendige der Unterſuchungspuncte und Gedankenrichtungen der forſchenden Vernunft zu erkennen. Umgekehrt iſt es im Reiche des ſpeculativen Denkens durchaus nicht rathſam, einzig auf die Kraft und Zulänglichkeit der eignen Meditation zu vertrauen. Hier iſt es vielmehr erfoderlich, daß wir uns bemühen, den ganzen Reichthum der Anſichten, Methoden und Syſteme, in denen die philoſophiſche Thätigkeit bereits ſich verſucht und geübt hat, in unſer Verſtändniß aufzunehmen, damit wir — getragen und gehoben durch die Ergebniſſe der Vergangenheit — in der Weiſe unſerer Theilnahme an den vorliegenden Aufgaben dem Erfoderniß unſeres Zeitalters zu entſprechen, jedes beſondere Problem gehörig zu würdigen, und jene in der That ſchon berichtigte und überwundene Einſeitigkeit zu meiden befähigt ſind.

5. Zur Auffaſſung eines dem Standpunct unſerer Zeit angemeſſenen Begriffes der Philoſophie bietet das gründliche Studium ihrer Geſchichte ein unentbehrliches Hülfsmittel

dar. Dagegen bedarf es für die wiſſenſchaftliche Darſtellung dieſer Geſchichte, — im Unterſchiede von der Mittheilung bloßer Materialien zu derſelben — einer ſchon gewonnenen Inhaltsbeſtimmung jenes Begriffes. Ohne die Leitung eines beſtimmten Begriffes hinſichtlich der Geſammtaufgabe und der Bedeutung der Philoſophie iſt es nicht möglich, ſowohl die philoſophiſchen Beſtrebungen von ſolchen nicht-philoſophiſchen Geiſtesthätigkeiten auszuſondern, welche zwar dem Inhalte nach ihnen verwandt, aber durch die Form und Methode von ihnen verſchieden ſind, als auch die Fortſchritte in dem allgemeinen Bildungsgange der Philoſophie von den in den Leiſtungen gewiſſer Zeitalter und einzelner Individuen vorkommenden Rückſchritten, die Momente der Vervollkommnung des Strebens von den Momenten der Entartung zu unterſcheiden.

6. Der Begriff der Philoſophie, den wir unſerer Ueberſicht der Hauptmomente ihrer Geſchichte zum Grunde legen, ſtützt ſich auf die Anerkennung des Verhältniſſes, in welchem die rein vernünftige Erkenntnißweiſe zu der erfahrungsmäßigen ſteht. Dieſe Anerkennung geht ſelbſt wiederum von der Einſicht aus, daß das menſchliche Erkenntnißvermögen nichts Anderes iſt, als die der dritten Stufe des Individuallebens angehörige Fähigkeit, des wahren innern und äußern Seins der Wirklichkeit, und mithin eben ſo ſehr des Cauſalzuſammenhanges der Dinge, als ihrer räumlichen und zeitlichen Beſtimmungen vermittelſt des Zuſammenwirkens der Sinneswahrnehmungen, der anſchaulichen Vorſtellungsweiſe und des Weſenverſtändniſſes bewußtvoll inne zu werden. (Vergl. mein Lehrbuch der Pſychologie, 2te Aufl. S. 169 u. f. S. 192—205.)

7. Um ihrem Berufe gemäß bei der gehörigen Ausbildung ihrer weſentlichen Anlagen die Wahrheit der Wirklich-

keit in das Bewußtſeyn aufzunehmen, übt die menſchliche Intelligenz die geſetzmäßigen Functionen des Erkennens in folgendem organiſchen Unterſchied und Zuſammenhang derſelben. Zunächſt entſpringt aus der Wechſelwirkung des Menſchen mit der Außenwelt, aus dieſer Grundbedingung der Entfaltung und Erhaltung unſres geiſtigen, wie unſres leiblich-ſinnlichen Lebens, die unter der Form der thatſächlichen Gewißheit erworbene Erkenntniß. Indem wir einerſeits durch die Einwirkung der Gegenſtände auf unſre Sinnesnerven zu den ſinnlichen Empfindungen und Anſchauungen uns angeregt finden und uns deſſen bewußt werden, daß wir in Folge der Organerregungen wahrnehmen, andrerſeits mit Abſicht unſre Bewegungsnerven gebrauchend auf uns ſelbſt und auf die Außendinge einwirken, ſo erlangen wir vermittelſt des Vereines der in unſrem Selbſtbewußtſein ſich ausſprechenden Sinneswahrnehmungen und unſrer willkürlichen mit ſelbſtbewußter Freiheit vollzogenen Gliederbewegungen die denkende Auffaſſung der Thatſachen, welche ſowohl die Innerlichkeit als die Aeußerlichkeit der in unſren Lebenskreis eintretenden Dinge betreffen. Die Aeußerlichkeit iſt die körperliche Geſtalt nebſt der räumlichen Bewegung, die Innerlichkeit iſt die Qualität in dem vollſtändigen Sinne dieſes Wortes, oder, was daſſelbe ſagt, die nach vorgezeichneten Zwecken und Wirkungsnormen thätige, überhaupt in allen Richtungen und Verhältniſſen der Cauſalität ſich äußernde Fähigkeit des Wirkens und Leidens. Die in dem Verſtändniß des Individuellen durch Zurückführung deſſelben auf Regeln und Geſetze über die Schranken der thatſächlichen Gewißheit nicht hinausgehende Erkenntniß iſt die Erfahrung, die im Kreiſe der Erfahrung ſich ausbildende und thätige Intelligenz kann der empiriſche Verſtand genannt werden. Die Erfahrungskenntniß wird erſtlich durch die quantitative Eigenthümlichkeit charakteriſirt, daß ſie eingeſchloſſen in den Grenzen der für uns möglichen Beobachtung bloß

einen Theil des Wirklichen, nur ein Theilganzes innerhalb des unsrem rein denkenden Erkennen nothwendig sich kundgebenden vollständigen Weltganzen zu erfassen, und daher das Gemeinschaftliche an dem Individuellen nur in besonderen beschränkten Gattungen und dynamischen Verbindungen der Dinge anzuerkennen vermag. Hierzu kommt zweitens die qualitative Eigenthümlichkeit, daß ihr an ihren Gegenständen lediglich das Dasein nebst einer relativen, das heißt, unter den factisch vorhandenen Gründen und Bedingungen eintretende Nothwendigkeit verständlich wird.

8. Der empirischen Erkenntniß schließt sich zunächst die reine mathematische an, welche zur Gestaltung eines großen und wichtigen Theils der Erfahrungswissenschaften, so wie zur Hervorbringung der mechanischen Kunstleistungen die unentbehrlichen Hülfsmittel der Größenberechnung darbietet. Das Erfoderniß, die in der Erfahrung gegebenen Größen, unmittelbar die extensiven, und mittelbar auch die intensiven, so weit diese an Veränderungen der extensiven Quantität anschaulich hervortreten, in unsrem denkenden Erkennen genau durch Messung zu bestimmen, führt zu der Ausbildung einer eigenthümlichen abstracten Denkthätigkeit, mit welcher wir die in dem Wesen und in der Form unsrer Intelligenz begründeten subjectiven Methoden der Maßbestimmung nicht sowohl erfinden, als vielmehr aus unsrem Innern hervorhebend und entwickelnd auffinden. Die Gestalten und Bewegungen der Einzelwesen sind mit einer allgemeingültigen Nothwendigkeit, deren Bedeutung und Wahrheit sich nur dem philosophischen Denken enthüllt, in räumlicher und zeitlicher Hinsicht durchgängig determinirt, und diese objective Nothwendigkeit verkündigt sich in unsrem Bewußtsein durch eine ihr entsprechende intellectuelle Nothwendigkeit, nach welcher wir die Einzelwesen nicht anders als in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen und Begrenzungen zu denken ver-

mögen und über dieſe Verhältniſſe und Begrenzungen gewiſſe unmittelbar einleuchtende, apodiktiſch gültige Grundſätze in unſrem Denken finden. Aber die abſtracten Methoden der Größenmeſſung und Größenberechnung und ihre Formeln, welche wir im bloßen Nachdenken geſtützt auf jene Axiome mit einer ſtetigen Folge des Zuſammengeſetzteren und Vorausſetzenden aus dem Einfacheren und Vorausgeſetzten entwickelnd uns geſtalten, drücken nicht unmittelbar eine objective Beſtimmung der Dinge aus, ſondern ſind nichts Anderes, als ſubjective Verfahrungsweiſen unſrer Intelligenz, nach denen wir die hinſichtlich ihrer Maßbeſtimmtheit uns noch unbekannten und problematiſch uns vorliegenden Größen durch Vergleichung mit bereits bekannten, gemeſſenen oder unmittelbar anſchaulichen ganz oder doch annäherungsweiſe in unſerem Vorſtellen zu beſtimmen vermögen. Hiernach kann zwar die reine mathematiſche Erkenntniß eine rationale genannt werden, im Gegenſatz gegen die empiriſche, weil ſie auf dem Wege des bloßen Nachdenkens aus weſentlichen, ſtreng allgemeinen Anſchauungen, Begriffen, Grundſätzen und Problemen unſres Erkenntnißvermögens entfaltet wird, und die menſchliche Intelligenz innerhalb dieſer Sphäre mag im Unterſchiede von dem empiriſchen Verſtand als der reine Verſtand bezeichnet werden. Jedoch iſt hierbei dieſe ſchon angegebene Eigenthümlichkeit der rational mathematiſchen Erkenntniß, durch welche ſie nicht nur der empiriſchen gegenüberſteht, ſondern auch von der rational dynamiſchen auf das beſtimmteſte ſich unterſcheidet, ſorgfältig zu berückſichtigen. Sie hat unmittelbar nicht die Objectivität der für uns erkennbaren Wirklichkeit zu ihrem Gegenſtande, ſondern bloß ſubjective Weiſen unſres Denkens, welche einen realen Erkenntnißwerth nur als die Hülfsmittel beſitzen, durch deren Anwendung wir die im Erfahrungskreis uns dargebotenen Aufgaben der Maßbeſtimmung concreter Größen zu löſen im Stande ſind.

9. Das Ganze des menſchlichen Erkenntnißgebietes vollendet ſich dadurch, daß den lebendigen Mittelpunct deſſelben die ihrem Urſprung und Weſen nach nicht unmittelbare, ſondern durch die ſie nothwendig bedingenden allgemeinen Thatſachen der Erfahrung vermittelte rational dynamiſche Erkenntniß einnimmt, deren wiſſenſchaftliche Geſtaltung die Philoſophie iſt. Geſtützt auf die Grundlagen der Erfahrung ſteigt unſre Intelligenz in der regelmäßigen Entfaltung ihrer Anlagen von der Auffaſſung, Beurtheilung und mathematiſchen Beſtimmung des thatſächlich Gegebenen zur höchſten Aeußerung ihrer Selbſtthätigkeit, zur Anerkennung des allumfaſſenden Cauſalzuſammenhangs der Wirklichkeit empor. Die zunächſt empiriſch erfaßten realen Gegenſtände werden nun nicht mehr bloß als innerhalb des Wahrnehmungskreiſes vorhandene, ſondern als der Wirklichkeit überhaupt angehörige und mithin aus dem allgemeinſten Geſichtspunct betrachtet, aus welchem ſie dem bewußtvollen Innewerden ſich darſtellen können. Wir gelangen dahin, das ſchlechthin Nothwendige an den Objecten der Erfahrung zu verſtehen und von dem ſo oder anders Beſtimmbaren zu unterſcheiden, und an jenen Charakteren des Allgemeingültigen offenbaren ſich uns die ideal-realen Eigenthümlichkeiten, welche den Einzelweſen zukommen, inſofern ſie die Theilganzen des abſoluten Ganzen ſind, und welche daher durch die Stufen, Gattungen und organiſchen Verknüpfungen des individuellen Daſeins überall und immer im Univerſum ſich ausſprechen. So erfolgt der Uebergang von dem empiriſchen zu dem rational dynamiſchen Erkennen, zu der Erkenntnißthätigkeit der Vernunft in dem engeren, ſie ſowohl von dem reinen, als dem empiriſchen Verſtand unterſcheidenden Sinn. In dieſer Centralſphäre unſres Verſtändniſſes der Wirklichkeit regt zu dem auf die höchſten Wahrheiten gerichteten Sinnen und Forſchen das erhabenſte Erforderniß unſres geiſtigen Lebens an: den abſoluten dynamiſchen Zuſammenhang der

Dinge zu ergründen und demnach das Verhältniß des Unendlichen zu dem Endlichen, des Unbedingten zu dem Bedingten, des Selbständigen zu dem Abhängigen, des Beharrlichen zu dem Wandelbaren, der Idee zu der zeitlichen und räumlichen Existenz, der Freiheit zu der Nothwendigkeit, und der Stufen des individuellen Daseins und Lebens sowohl gegenseitig zu einander, als zu dem Ganzen der Weltordnung und zu der ordnenden Allmacht in das Verständniß aufzunehmen.

10. Für die nähere Grenzbestimmung des Begriffs der Philosophie ist das rational dynamische Denken oder die vernünftige Causalbetrachtung auf der Stufe der populären Begriffsbildung und auf der Bahn der systematisch wissenschaftlichen Entwicklung zu unterscheiden. Dort findet das rhapsodische, planlose, den logischen Anfoderungen an die Bearbeitung des Erkenntnißstoffes fern stehende, hier das zusammenhängende, planmäßige, durch eine Methode geleitete Streben Statt, die Vernunftbetrachtungen mit Ordnung, Vollständigkeit und Gründlichkeit durchzuführen und sie so zur befriedigenden Deutlichkeit, Sicherheit, Festigkeit und Gewißheit zu erheben. Zwar kündigt sich das Wesen unsrer Intelligenz und die Eigenthümlichkeit unsrer Vernunft auch in den populären, großentheils mythischen und allegorischen, immer verworrenen und unangemessenen Vorstellungsweisen an, welche gemäß den verschiedenen Richtungen der Verfolgung der ursachlichen Verhältnisse als kosmologische und psychologische, als theologische und religiöse, als sittliche und rechtliche Glaubensmeinungen dem Volksleben angehören. Aber diese Vernunftäußerungen bleiben, insoweit sie nicht durch den Einfluß jenes methodischen Strebens eine Läuterung und Berichtigung erhalten, zu sehr unentwickelt und werden durch die Einwirkung der Phantasie, so wie durch die gedankenlose Macht des Herkommens, der Ueberlieferung

und des Vorurtheils zu vielfach getrübt und entstellt, um auch nur in praktischer, geschweige in theoretischer Hinsicht ihrer eigentlichen Natur und Bedeutung entsprechen zu können. Daher ergeht kraft dieser Natur und Bedeutung die Aufgabe an den Willen, mit seiner Leitung des Ganges der Vorstellungen das vernünftige Nachdenken in die Sphäre der systematischen Behandlung der hierher gehörigen Probleme zu führen, und lediglich diese wissenschaftliche Thätigkeit darf mit dem Namen der „Philosophie" bezeichnet und als der Gegenstand der Geschichte der Philosophie anerkannt werden. Sie verbindet mit ihrer theoretischen Richtung eine praktische. Einerseits sucht der Trieb nach Erkenntniß der Wahrheit auf diesem Wege seine vollständige Befriedigung, welche er nicht eher findet, als bis ihm die Erklärung aller erkennbaren Zwecke, Formen, Gesetze, wirkenden Kräfte und materiellen Eigenthümlichkeiten der kosmischen Gattungen und Stufen des Daseins der Dinge aus der allumfassenden Grundursache des Ganzen gelungen. Andrerseits beruht auf dieser Erklärung und ihr zufolge auf der Erkenntniß der Stellung, welche dem Menschenleben in der Ordnung der Einzelwesen verliehen ist, die Einsicht in die Natur und Bedeutung der obersten Normen für das Wollen, Wünschen, Hoffen, Streben und Handeln der irdischen Menschheit, aus denen die Grundsätze und Ueberzeugungen der Religion, der Sittlichkeit und des Rechtes abzuleiten sind. Auf solche Weise ist die Eintheilung des Umfanges der philosophischen Forschungen in das Feld der rein theoretischen Untersuchungen (theoretische Philosophie) und in das der theoretisch-praktischen (praktische Philosophie) begründet.

11. Wie die vernünftige Causalbetrachtung den Mittelpunct aller unsrer Erkenntnißthätigkeit, so nimmt die Philosophie den concentrirenden Gipfel aller wissenschaftlichen Bestrebungen ein. Deshalb ist sie nicht weniger bedingt durch

die allgemeine intellectuelle Bildung der Nation, in deren Mitte und in deren Sprache sie ihre Pfleger findet, durch die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften und durch den moralischen und politischen Zustand des Volkes, als sie ihrerseits auf diese Lebenszustände und Erzeugnisse der Intelligenz bedingend einwirkt. Bei einem solchen Verhältnisse der Wechselwirkung wird die Entwicklung der Philosophie durch mannigfaltige Umstände und Begebenheiten in dem Leben der Völker entweder begünstigt und gefördert, oder gehemmt und sogar unterdrückt. Die Erfahrung lehrt, daß keineswegs der Gang dieser Entwicklung da, wo er einmal begonnen, überall ohne Unterbrechung von einer Generation zur andern fortgeführt und seinem Ziele stetig näher gerückt ist, sondern daß vermöge des Einflusses ungünstiger Zeitereignisse überhaupt und widerstrebender politischer und kirchlicher Veränderungen insbesondere nicht selten bei einer Nation, unter welcher das philosophische Streben Eingang gefunden hatte, eine Entartung, ja ein gänzlicher Stillstand derselben herbeigeführt worden ist. Demzufolge schließt sich der inneren Geschichte der Philosophie eine äußere an. Die letztere erklärt und erhellt manche Thatsachen der ersteren, und es ist irrig, wenn man lediglich aus innern Bedingungen die Aufeinanderfolge der Perioden und Zustände der Philosophie genügend ableiten zu können meint.

12. Unserer Grenzbestimmung des Begriffes der Philosophie gemäß haben wir zwei Haupttheile ihrer Geschichte anzunehmen, von denen der erste durch die Philosophie des Alterthumes oder die griechische Philosophie sowohl in ihrer Reinheit, als in ihren Entstellungen und Entartungen, so lange von diesen letzteren noch etwas Denkwürdiges zu berichten ist, der zweite durch die Philosophie der neueren Zeit und durch ihre Vorbereitungen und Vorübungen, welche unter der Anleitung griechischer Philosopheme Statt fanden,

ausgefüllt wird. Die Philosophie des Alterthumes ist nur die hellenische, die zwar seit dem Beginn ihres Verfalles auch nach Rom verpflanzt und in lateinischer Sprache dargestellt wurde, aber in keine eigenthümlich römische Behandlung der Probleme überging. Seit dem Zeitalter des Augustus ward sie durch Einmischung orientalischer Phantasieanschauungen verunreinigt und verderbt, und erhielt sich unter verschiedenen Modificationen ihrer Ausartung im Abendlande etwa bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts nach Christo, im Morgenlande bis zum Untergange des griechischen Kaiserthumes. Erst in der neueren Zeit, nachdem durch das Zusammenwirken vieler einflußreicher Begebenheiten eine neue Gestaltung des bürgerlichen und des wissenschaftlichen Lebens für die christlichen Völker Europa's eingetreten war, erhob sich unter den gebildetsten derselben zugleich mit dem Aufblühen der Mathematik, Physik und Astronomie auch die Philosophie wieder in ihrer Eigenthümlichkeit, Reinheit und Unabhängigkeit von den aus dem Morgenlande stammenden mythischen, in den christlichen Kirchen zu unchristlichen und vernunftwidrigen Glaubensdogmen erstarrten Vorstellungen. Während der Jahrhunderte des Mittelalters beschränkte sich die Abart der philosophischen Thätigkeit, welche unter den Theologen des Abendlandes und eine Zeitlang unter den arabischen Naturforschern und Aerzten herrschte, gefesselt durch die Autorität einer vermeintlich übernatürlichen Religionsoffenbarung, und überhaupt der wichtigsten Hülfsmittel und Bedingungen des ächten philosophischen Strebens entbehrend, auf eine unselbstständige, unkritische, ungelehrte und einseitig spitzfindige Bearbeitung peripatetischer, neuplatonischer und kirchlich dogmatischer Begriffe.

13. Mit Unrecht wird von Manchen der griechischen Philosophie eine eigenthümliche orientalische gegenübergestellt. Nicht nur Alles, was unter dem Namen tibetanischer und

chineſiſcher, ägyptiſcher, phöniziſcher, hebräiſcher, chaldäiſcher und perſiſcher Philoſopheme zu unſerer Kenntniß gebracht worden iſt, ſondern ſelbſt auch das von einer angeblichen indiſchen Philoſophie in der neueſten Zeit durch mehrere Kenner der indiſchen Literatur uns Mitgetheilte gehört unter die Kategorie der unwiſſenſchaftlichen, rhapſodiſchen, ſymboliſchen und mythiſchen Vorſtellungsweiſen über den Cauſalzuſammenhang der Dinge, und iſt von den charakteriſtiſchen Merkmalen des philoſophiſchen Strebens entblößt. Die uns bekannt gewordenen pſychologiſchen, kosmologiſchen und theologiſchen Lehren der Inder enthalten verhältnißmäßig unter den Urkunden orientaliſcher Vernunftthätigkeit am meiſten Zuſammenhang, und ſind unverkennbar das Erzeugniß einer langen Reihe von Jahrhunderten, während welcher ſie in verſchiedenen Secten unter manchen Abweichungen bewahrt und vertheidigt, fortgepflanzt und fortgebildet wurden. Deſſenungeachtet ſind ſie in hohem Maße lückenhaft, trübe, unreif und ungründlich, entbehren der für eine philoſophiſche Cauſalbetrachtung unerläßlichen Grundlage empiriſcher Naturkenntniß, gehen von haltloſen, in der Luft ſchwebenden Grundſätzen einer myſtiſchen Ascetik aus, und führen lediglich auf dieſe zurück. Weit entfernt, von dem philoſophiſchen Geiſt ihrer Urheber und Bekenner ein Zeugniß abzulegen, beweiſen ſie vielmehr, wie ſehr die indiſche Denk- und Empfindungsweiſe der beſonnenen, methodiſchen Bearbeitung der Univerſalbegriffe widerſtrebt. Es iſt allerdings wahr, daß mit den Anfängen der griechiſchen Philoſophie vor dem Zeitalter des Anaxagoras Verſuche und Anſichten zum Vorſchein kommen, welche faſt eben ſo rhapſodiſch und unentwickelt ſich darſtellen, als die Proben der orientaliſchen Weltanſchauungen. Jedoch verhält es ſich mit jenen ganz anders, als mit dieſen. Die griechiſchen Denker ſchon in jener früheſten Periode befaßten ſich mit phyſikaliſchen, mathematiſchen und aſtronomiſchen Unterſuchungen, deren Gipfel für ſie die ſpeculative

Erwägung des Verhältniſſes zwiſchen dem beharrlichen und dem vergänglichen Sein im Weltall war, und ſie betraten hiermit, ſo dürftig, roh und verworren auch ihre Forſchungen und deren Ergebniſſe wenigſtens bis zur Zeit des Heraklitus blieben, einen Weg, bei deſſen Fortſetzung die Philoſophie und die empiriſch-mathematiſche Naturkunde in ihrem Unterſchied und Zuſammenhange hervortreten, und zum Beginn einer wiſſenſchaftlichen Bildung gelangen konnten und mußten. Die älteſten kosmologiſchen Speculationen der ioniſchen Schule gehören als die erſten Vorübungen der griechiſchen Philoſophie unſerer Geſchichte an, und beſitzen in dieſer Eigenſchaft für unſere Beurtheilung mit Recht eine philoſophiſche Bedeutung.

14. Die wiſſenſchaftliche Bearbeitung der Geſchichte der Philoſophie iſt ein Eigenthum der neueren Zeiten. Von demjenigen, was die Alten ſchon während der Blüthe der griechiſchen Philoſophie, und nachmals die alexandriniſchen Gelehrten über das Leben, die Lehren und die Werke berühmter Philoſophen geſchrieben, ſind bloß urtheilsloſe Auszüge und Compilationen auf uns gekommen[1]), unter welchen die des Diogenes Laertius[2]) die reichhaltigſte iſt, und

---

[1]) Hierher ſind erſtlich folgende drei Sammlungen zu rechnen, welche nicht von den Verfaſſern herrühren, denen ſie auf ihren Titeln zugeſchrieben werden: 1) Plutarchus *περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων* Libri V, 2) Claudii Galeni Liber *περὶ φιλοσόφου ἱστορίας*, 3) Origenis *φιλοσοφούμενα*. Ferner gehören hierher Joannis Stobaei Eclogae physicae et ethicae nebſt deſſen Sermones, und Hesychius Milesius *περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν*.

[2]) Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum Libri X.

denen sich im Bezug auf das spätere Zeitalter die Arbeiten des Philostratus [1]) und des Eunapius [2]) anschließen. Von den Originalwerken der alten Philosophie, die in unübersehbarer Menge vorhanden gewesen, haben sich bloß die Werke Plato's, die meisten des Aristoteles und die Schriften verschiedener Neuplatoniker aus der früheren und der späteren Periode des Neuplatonismus erhalten, außerdem die beiden skeptischen Abhandlungen des Sextus Empirikus, und einige nicht sowohl durch wissenschaftlichen Werth, als durch die in ihnen ausgesprochene Gesinnung ausgezeichnete, dem Zeitalter des Verfalles der alterthümlichen philosophischen Bestrebungen angehörige Darstellungen moralischer Grundsätze im stoischen Geiste. Bei einem solchen Umfange der hier vorhandenen Lücken reichen jene mangelhaften, nur mit behutsamer Kritik zu gebrauchenden Sammlungen bei weitem nicht hin, um da auszuhelfen, wo die Hauptquellen fehlen. Desto wichtiger sind als ergänzende Hülfsmittel die zum Theil durch die Anführung von Bruchstücken aus verloren gegangenen philosophischen Schriften unterstützten Erwähnungen der Ansichten und Begriffsbestimmungen einzelner Philosophen und Schulen, welche wir sowohl in den Werken der Philosophen selbst, insbesondere bei Aristoteles, Plutarch und Sextus Empirikus, und in den Commentaren des Simplicius und anderer Ausleger des Aristoteles, als in den Erzeugnissen des bloß gelehrten Fleißes griechischer und römischer Literatoren, eines Athenäus, Photius, Suidas, Gellius und Macrobius, endlich in den Schriften mehrerer Kirchenväter, vornehmlich des Clemens von Alexandria, des Origenes und des Eusebius finden. Auch nur für eine mittelbare Quelle unserer Kenntniß der

[1]) Flavii Philostrati vitae sophistarum.

[2]) Eunapii vitae philosophorum et sophistarum.

alten Philoſophie dürfen Cicero's philoſophiſche Schriften gelten, welche hauptſächlich über den Charakter der griechiſchen Philoſophenſchulen ſeit dem Zeitalter des Akademikers Karneades lehrreiche Aufſchlüſſe geben, nebſt dem Lehrgedichte des Lucretius über die epikureiſche Naturphiloſophie.

15. In der neueren Zeit wurde den eigentlichen Darſtellungen der Geſchichte der Philoſophie zuerſt vorgearbeitet durch Ueberſetzungen, Auszüge, Ergänzungen und Fortſetzungen des Diogenes Laertius. Unter den Leiſtungen dieſer Art iſt die vorzüglichſte die des Engländers Thomas Stanley, welche um die Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts erſchien [1]). Das erſte vollſtändige Werk über die geſammte Geſchichte der Philoſophie, welches als ſolches in unſerer Literatur Epoche macht, rührt von Johann Jacob Brucker her [2]). Jedoch iſt daſſelbe nicht die Arbeit eines Philoſophen, ſondern nur eines Literators, ihm mangelt die philoſophiſche und hiſtoriſche Kritik, und es dringt nicht ein in die Bedeutung und in den Zuſammenhang der Syſteme. Zu einer höheren Stufe der wiſſenſchaftlichen Ausbildung wurde in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Geſchichte der Philoſophie vermittelſt einer Reihe

---

[1]) The History of Philosophy by Thomas Stanley, Lond. 1655, fol. Ed. III. 1701, 4.

[2]) Joh. Jac. Bruckeri historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Lips. 1742—44. V voll. 4. Bei einer neuen unveränderten Auflage kam hinzu: Appendix accessiones, observationes, emendationes, illustrationes atque supplementa exhibens. Operis integri vol. VI. Lips. 1767, 4.

schätzbarer Leistungen geführt, unter denen Tiedemann's „Geist der speculativen Philosophie“ [1]) sich am meisten auszeichnet, bis Tennemann eine neue Periode in diesem Zweige der Literatur durch seine hieher gehörigen Werke begründete, vor Allem durch seine „Geschichte der Philosophie,“ [2]) welche leider unvollendet geblieben hinsichtlich auf Umfang und Selbständigkeit des Quellenstudiums, auf Vollständigkeit, Treue und Verständlichkeit der Schilderung, auf Zweckmäßigkeit der Anordnung und Klarheit der aus dem Gesichtspunct der Kantischen Lehre gegebenen Urtheile die Leistungen der Vorgänger weit hinter sich zurückläßt. Seitdem hat sich der Fleiß nicht weniger Denker und Gelehrten auf die Fortbildung der Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung der Philosophie sowohl in ihrem ganzen Umkreise, als hauptsächlich in einzelnen Theilen und Stellen gewandt, und unterstützt durch den in der neuesten Zeit

---

[1]) Dieses Werk führt von Thales bis auf Berkeley. Es erschien zu Marburg 1791—97, 6 Bde nebst 1 Bd. Register. 8.

[2]) Eilf Bände dieses Werkes sind herausgekommen, Leipz. 1798 — 1819. 8. Nach dem Plane des Verfassers sollte es bis zur Kantischen Epoche sich erstrecken, und mit dem dreizehnten Bande vollendet seyn. Der zehnte und eilfte Band schildern die Leistungen der theoretischen Philosophie seit Baco und Descartes in Holland, Frankreich und England bis zu jener Epoche, in Deutschland nur bis zu Thomasius herab. Der zwölfte Band sollte zunächst die Entwicklungen der deutschen theoretischen Philosophie nach Thomasius bis auf Kant, und alsdann nebst dem dreizehnten die verschiedenen Versuche in der Moralphilosophie während der ganzen Periode von Baco bis Kant umfassen.

gewonnenen höheren Standpunct für die Ueberſicht
Beurtheilung der verſchiedenen philoſophiſchen Metho
eine noch größere Reichhaltigkeit, Gediegenheit und A
meſſenheit in der Kenntniß und in der Darſtellung des S
fes hervorgebracht.

Erſter Theil.

Geſchichte der alten oder der griechiſchen Philoſophie.

Erſter Theil.

Geſchichte der alten oder der griechiſchen Philoſophie.

Die Perioden der griechiſchen Philoſophie.

1. Die Lebensdauer der griechiſchen Philoſophie läßt ſich am angemeſſenſten in vier Zeitalter eintheilen, eine Eintheilung, welche hier nur vorläufig vor Augen geſtellt werden ſoll und welche im Verlauf unſrer Darſtellung ſich ſelbſt erklären und rechtfertigen wird. Die philoſophiſche Thätigkeit begann unter den Hellenen, als die kosmogoniſchen und kosmologiſchen Betrachtungen, welche bis dahin nur im Bereiche des Volksglaubens, der Dichtung und einer mythiſchen Theologie ſich befanden, durch Thales in das von ihm zuerſt eröffnete und betretene Gebiet der in ihrem Trachten wiſſenſchaftlichen, Gründe ſuchenden und auf Beweiſe ſich ſtützenden Vernunftforſchung eingeführt wurden [1]). Das erſte dieſer Zeitalter der helleniſchen Speculation, das ihrer Kindheit und noch nicht gereiften Jugend, umfaßt die Verſuche der ſogenannten joniſchen, der eleatiſchen und der pythagoriſchen Schule nebſt der in der Sophiſtik hervortretenden Abart des philoſophiſchen Strebens, und erſtreckt ſich bis auf Sokrates und Plato. Ihr zweiter Zeitraum, der ihrer ſchönſten Blüthe und ihrer kräftigſten Reife, enthält — mit Sokrates und mit den einſeitigen Sokratiſchen Monalphiloſophen zunächſt beginnend — die hauptſächlich durch

[1]) Man vergleiche über dieſen Gegenſatz der entſtehenden Philoſophie gegen die bereits von den Dichtern ausgebildete mythiſche Theologie Arist. Met. B. 4.

den Umgang mit Sokrates angeregten, aber auch durch die Kenntniß aller früheren Leiſtungen der Naturphiloſophie geförderten Forſchungen Plato's und die von dem großen Meiſter, der aus Plato's Schule hervorgegangen, von Ariſtoteles ausgebildete Lehre. In ihre dritte Periode, in welcher zwar eine männlich kräftige Thätigkeit des Denkens und eine rein griechiſche Eigenthümlichkeit der ſeit Plato entfalteten klaren und beſonnenen dialektiſchen Behandlung des Gedankenſtoffes fortdauert, aber der productive und originelle Geiſt der zweiten Periode bereits geſchwunden iſt, fallen theils die dogmatiſchen Lehren der Stoiſchen Schule und Epikur's, theils die Erſcheinungen des Skepticismus außerhalb und innerhalb der Akademie bis zum Ende des Kampfes zwiſchen der neueren Akademie und der Stoa. Endlich in dem vierten Zeitabſchnitt findet die größte Verbreitung der Beſchäftigung mit der helleniſchen Philoſophie in den Ländern des römiſchen Reichs und zugleich die fortſchreitende Entartung dieſer nunmehr von aller Selbſtändigkeit und Selbſtkräftigkeit entblößten Beſchäftigung Statt; bei aller äußeren Thätigkeit der verſuchten Erklärungen, Vertheidigungen und weiteren Ausführungen des aus dem Alterthum Ueberlieferten welkt die Lebenskraft des philoſophiſchen Geiſtes der Griechen und ſtirbt ab. Hier begegnet uns zum Theil eine bloß unſelbſtändige Feſthaltung und mehr oder weniger gelehrte Bearbeitung der Philoſopheme der Vorzeit, theils die Verſchmelzung orientaliſcher Phantaſieanſchauung mit griechiſcher Dialektik, bis mit dem Schluß der heidniſchen Schulen der alten Philoſophie die bisherige lebendige Fortpflanzung der letzteren aufhörte, welche nunmehr bloß zum Gegenſtand der Büchergelehrſamkeit und der Behandlung von Commentatoren und Compilatoren ward.

Erſte Periode.

Die ioniſchen, eleatiſchen und pythagoriſchen Philoſopheme nebſt der Sophiſtik.

Von Thales bis auf Sokrates und Plato.

Inhalt dieſer Periode.

2. Die Anfänge der theoretiſchen Philoſophie und mit ihnen diejenigen Leiſtungen der griechiſchen Vernunftforſchung, welche die erſte Jugendperiode derſelben bezeichnen, füllen den Zeitraum vom Beginn des ſechsten Jahrhunderts bis etwa zum letzten Viertel des fünften Jahrhunderts vor Chriſto. Sie erſchienen zunächſt in Jonien und bald darauf auch in Unteritalien. In dieſen Ländern hatte ſich früher, als im eigentlichen Griechenlande, die große vielſeitige Bildungsfähigkeit und Regſamkeit des helleniſchen Geiſtes unter begünſtigenden Bedingungen des Handels und Wohlſtandes zu der die wiſſenſchaftliche Thätigkeit begründenden Culturſtufe entfaltet. Jene Anfänge traten, wie es dem Entwicklungsgang der menſchlichen Intelligenz angemeſſen iſt, aus einer Beobachtung der Naturerſcheinungen und einer Beurtheilung der Naturkräfte hervor und gingen der erſten Geſtaltung der praktiſchen Philoſophie vorher, welche in dieſer Periode nur durch einzelne moraliſche Betrachtungen und Ausſprüche vorbereitet wurde. Angeregt und getragen durch die nunmehr aufkeimenden phyſikaliſchen und aſtronomiſchen Unterſuchungen wandte ſich zuerſt in Milet im Zeitalter der ſogenannten ſieben Weiſen Griechenlands die Speculation auf die bisher nur mythiſch und dichteriſch gefaßte Frage nach dem Urſprung und dem Urſtoff der in dem Weltganzen ge-

ordneten Vielheit der Dinge. Die hiermit begonnene ſpeculative Phyſik oder Kosmologie der ioniſchen Denker ward bis zum Zeitalter des Sokrates fortgeführt. Die Erſtlingsverſuche der Kosmologie führten bald in der eleatiſchen Schule zu einer Berührung des Problems der Ontologie und hiermit auch zu einer Erwägung des Verhältniſſes zwiſchen dem Sein und dem Erkennen, mithin auch zur Einleitung der Erkenntnißtheorie, nach der Benennung der Alten: der Dialektik oder Logik. Geſtützt ſowohl auf eine ontologiſche, als auf eine erkenntnißtheoretiſche Grundanſicht erreichte die Welterklärung dieſer Periode gegen das Ende derſelben ihren Höhepunct in der pythagoriſchen Schule, welche in Großgriechenland bis zur Zeit des Plato geblüht zu haben ſcheint. Zugleich aber kam am Ende dieſes Zeitraums auch eine Entartung der philoſophiſchen Denkthätigkeit in der Sophiſtik zum Vorſchein, welche aus demjenigen, was damals die werdende Philoſophie darbot, nur ein dialektiſches Streben in einer verkehrten, dem Geiſt der Wahrheitsforſchung entfremdeten Richtung ſich aneignete.

Die ioniſche Schule.

Charakter der ioniſchen Naturphiloſophie.

3. In Jonien hat die Philoſophie ihren geſchichtlichen Urſprung und beginnt mit den kosmologiſchen Lehren mileſiſcher Naturforſcher. Dieſe ſtehen an der Spitze einer Reihe von Denkern, welche aus dem Grunde, weil ſie größtentheils aus Jonien ſtammend und insgeſammt in ioniſcher Sprache philoſophirend eine weſentliche Uebereinſtimmung hinſichtlich der Eigenthümlichkeit und Richtung ihrer auf Naturerklärung beſchränkten Speculation und hiermit unſtreitig etwas zum Charakter des ioniſchen Volksſtammes Gehöriges [1]) darſtellen, unter der Rubrik der „ioniſchen Schule" zuſammengefaßt werden können. Allerdings gilt dieſe Benennung hier nur im weiteren Sinn, da wir nirgends genauer zu beſtimmen vermögen, inwieweit die Anſichten der Vorgänger auf die der Nachfolger eingewirkt, und da bei ihnen kein Vereinigungspunct von feſtſtehenden Grundſätzen eines gemeinſchaftlichen Lehrbegriffs gegeben iſt. Die übereinſtimmende Eigenthümlichkeit ihrer Weltbetrachtung darf als einſeitiger Realismus bezeichnet werden. Ihre Bemühungen waren nämlich darauf gerichtet, den letzten Grund aller Erſcheinungen und Veränderungen in der ſichtbaren Natur und das vorausgeſetzte Entſtehen des Weltganzen auf eine dem anſchaulichen Vorſtellen zugängliche Weiſe aus einem beweglichen Urſtoff und einer bewegenden Urkraft, mithin aus der

[1]) Der hier gemeinte charakteriſtiſche Zug der ioniſchen Volksthümlichkeit wird von Böckh treffend mit den Worten angegeben: „die Sinnlichkeit der Jonier, ihre Befangenheit in dem Aeußern, ihre Empfänglichkeit für die Eindrücke deſſelben und ihre lebendige Beweglichkeit darin." S. Philolaos des Pythagoreers Lehren u. ſ. w. S. 40.

phyſiſch wirkenden Cauſalität abzuleiten, während ſie der idealen Cauſalität, alſo der beſtimmenden Macht der Formen und der Zwecke, obgleich bei der Fortbildung der ioniſchen Lehre auch dieſe nicht gänzlich überſehen wurde, keineswegs die zur Erklärung der Weltordnung zureichende Bedeutung anzuweiſen verſtanden. Sie nahmen die Realität des Sinnenfälligen und demnach der für die Wahrnehmung hervortretenden geordneten Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der Dinge mit zweifelloſem Fürwahrhalten an, ohne die vernünftige und nothwendige Denkbarkeit dieſer Realität und den an ihr ſich kundgebenden Ausdruck des vernünftig beſtimmenden weltordnenden Denkens, auch da, wo dieſer Ausdruck im Allgemeinen nicht verkannt wurde, zum Gegenſtand einer ſorgfältigen und die Ausführung ihrer Naturlehre beherrſchenden Unterſuchung zu machen.

Thales, Anaximander und Anaximenes.

4. Thales aus Milet, ein Zeitgenoſſe Solons von Athen und mit ihm zu der Zahl der ſieben Weiſen gerechnet iſt der Erſte, von dem uns berichtet wird, daß er mit phyſikaliſchen und aſtronomiſchen Beobachtungen ſich beſchäftigend auch für die Frage nach dem Urſprung und Urgrund des Kosmos eine die Vernunft durch Gründe, welche er aus ſeiner empiriſchen Naturbetrachtung entlehnte, befriedigende Antwort ſuchte und gefunden zu haben glaubte [1]). Ihm ſtehen hinſichtlich der Zeit und der Beſchaffenheit ihrer Unterſuchungen in der Folge der hierher gehörigen Naturfor-

[1]) Arist. Met. A. 3: *Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας.* Cic. Acad. Quaest. IV. 37. Appul. Florid. p. 144 Bip. Herod. I. 74. Diog. L. I. 22. Nach Apollodor, bei Diogenes Laertius I. 37, war Thales Olymp. 35, 1, 640 vor Chr. geboren. Er ſoll in einem hohen Alter geſtorben ſein.

scher Anaximander [1]) und Anaximenes [2]) am nächsten, beide gleichfalls Milesier. Diese drei ältesten ionischen Kosmologen ließen für ihre Welterklärung sowohl die formale, wie die teleologische Ursache noch gänzlich unberücksichtigt. Sie faßten nur die materiale Ursache, als einen Urstoff, woraus die entstandenen Dinge geworden, und hiermit zugleich eine nach ihrer Meinung demselben einwohnende wirkende Grundursache des Werdens und der Veränderungen, eine bewegende Kraft des Stoffes in's Auge. Hierbei ward ihre Betrachtung durch zwei oberste Grundsätze, wenn sie diese gleich noch nicht ausdrücklich hervorhoben, unverkennbar geleitet, erstlich durch den falschen Grundsatz: daß das Weltall als die geordnete Vielheit der Dinge ein Gewordenes sein müsse, und zweitens durch das gültige Axiom: daß aus Nichts Nichts werden und das Vorhandene nicht schlechthin vernichtet werden kann. Bei der Anwendung dieser leitenden Gedanken lag es der Causalbetrachtung nah, weil die Vielheit und Mannigfaltigkeit im Kosmos für das Entstandene und Abgeleitete gehalten wurde, erstlich einen einzigen Stoff, der als einfach dem Mannigfaltigen und als ewig dem Vergänglichen zum Grunde liege, in der Eigenschaft des ursprünglichen und von der bewegenden Urkraft durchdrungenen vorzustellen, und zweitens einen periodischen Wechsel des Ursprungs und des Untergangs der Welt anzunehmen, indem die geordnete Vielheit der Dinge abwechselnd aus der Einheit des Urstoffs hervor und in dieselbe zurück trete.

---

[1]) Von Anaximander berichtet Diogenes L. aus der Chronik des Apollodor, daß er Olymp. 58, 2 (547 vor Chr.) vier und sechzig Jahre alt gewesen und bald darauf gestorben sei.

[2]) Die Lebenszeit des Anaximenes wird verschieden angegeben. Nach Orig. Philos. c. 7. blühte er in der acht und funfzigsten Olympiade.

5. Den bezeichneten Urſtoff erblickte Thales in dem Waſſer und war alſo der ihm mit den Worten zugeſchriebenen Meinung: aus dem Waſſer ſei das Weltall und in Waſſer löſe das All ſich wieder auf [1]). Er ſcheint ſeine Lehren nicht ſchriftlich dargeſtellt zu haben, und Ariſtoteles, der uns hier allein als ganz zuverläſſiger Gewährsmann gelten könnte, ſpricht über dieſelben, abgeſehen von jener ihm entſchieden beigelegten Grundhypotheſe, nur ſeine muthmaßliche Auffaſſung aus. Thales, berichtet Ariſtoteles [2]), habe wohl deshalb das Waſſer für die Grundurſache gehalten, weil er bemerkte, daß der Samen und die Nahrung aller Dinge feucht ſei und daß ſelbſt das Warme aus dem Feuchten entſtehe und hierdurch erhalten werde, die Feuchtigkeit aber nehme in dem Waſſer ihren Urſprung. Vielleicht in dem Sinn, daß er im Weltganzen die bewegende und belebende Kraft von Allem verbreitet geglaubt, habe er behauptet, Alles ſei voll Götter [3]), und er ſcheine die Seele (in der weiteſten Bedeutung dieſes Worts oder die Lebenskraft) für das bewegende Princip zu nehmen, indem er erklärt habe, auch der Stein beſitze eine Seele, da er das Eiſen bewege [4]).

---

[1]) Just. Mart. Cohort. ad Gr. p. 7. ed. Par. Stob. Ecl. I. p. 290. Plut. de Plac. Phil. I. 3.

[2]) Arist. Met. A. 3.

[3]) Arist. de An. I. 5.

[4]) Arist. ibid. I. 2. Eine der Thaletiſchen ähnliche Hypotheſe von dem Urſtoff ſoll Hippo, deſſen Vaterland und Zeitalter ungewiß iſt, aufgeſtellt, jedoch denſelben nur als das Feuchte bezeichnet und unentſchieden gelaſſen haben, ob hierunter das Waſſer oder die Luft zu verſtehen ſei. Alex. Aphrod. in Arist. Met. A. 3. Scholl. Arist. p. 534. a. Nach dem Urtheil des Ariſtoteles war er ein ſchwacher und ungebildeter Denker, der eigentlich gar nicht in die Reihe der Naturphiloſophen gehört. Met. A. 3. De An. I. 2.

6. Anaximander, der Zweite in der Folge der mileſiſchen Naturforſcher, als Freund, als Schüler und als Nachfolger des Thales in unſren ſpäteren Quellen genannt, verwarf die kosmogoniſche Hypotheſe ſeines Vorgängers. Er hielt es für erfoderlich, höher als Thales in der Speculation ſich erhebend und über den Kreis der erfahrungsmäßig bekannten Körperſtoffe hinausgehend einen in qualitativer Hinſicht unbeſtimmten und in quantitativer unermeßlichen thätigen Urſtoff anzunehmen, den er zuerſt als ἀρχή, Grundurſache, bezeichnete und das „Unbegrenzte" τὸ ἄπειρον nannte. Die Thätigkeit der demſelben einwohnenden Urkraft iſt eine ewige Bewegung. Durch dieſe ſondert ſich periodiſch bei der Weltbildung eine Verſchiedenheit allgemeinſter Gegenſätze der Qualitäten aus, wie des Warmen und des Kalten, des Feuers und der Luft, welche ihrer dynamiſchen Möglichkeit nach in dem Urſtoff begründet, nicht thatſächlich in ihm vorhanden ſind, und aus denen ferner die Mannigfaltigkeit der exiſtirenden Dinge erzeugt wird. Gleichfalls durch die Macht der Bewegung wird bei dem Weltuntergang die Vielheit in die urſprüngliche Einheit zurückgeführt. Angemeſſen ſeiner Anſicht von der Unermeßlichkeit des Urſtoffes iſt es, daß er eine unendliche Menge neben einander beſtehender Weltkörper annahm, welche er als die gebornen, in langen Zwiſchenräumen entſtehenden und vergehenden Götter bezeichnet zu haben ſcheint [1]).

[1]) Arist. Phys. I. 4. u. III. 4. Simpl. Phys. fol. 6. a. u. 32. a. 33. a. Diog. L. II. 1. Plut. de Plac. Phil. I. 3 u. 7. Cic. de Nat. Deor. I. 10. Anaximander verfaßte zwar in Proſa, aber unſtreitig in dichteriſch bildlicher Ausdrucksweiſe, welche bei der Mehrzahl der Denker dieſes Zeitraums in den Fragmenten ihrer Schriften zum Vorſchein kommt, eine ſummariſche Ueberſicht ſeiner Lehren. Diog. L. II. 2. Themist. Orat. XXV. p. 317. Hard. Aus dieſer

7. Anaximenes endlich stimmte darin seinem nächsten Vorgänger, dem Anaximander bei, dessen Schüler oder Genosse er von unsren späteren Berichterstattern genannt wird, daß er die in räumlicher Hinsicht Statt findende Unbegrenztheit und die ewige Bewegungsthätigkeit des Urstoffs festhielt. Dagegen mißbilligte er dessen Annahme der qualitativen Unbestimmtheit des urgründlichen Seins, dem er mit Thales eine in der Erfahrung sich kundgebende Qualität beilegte. Seine Beobachtungen führten ihn dahin, für den Urgrund die Luft auszugeben, die ihm, wie zunächst als das Lebensprincip im Menschen, so überhaupt als das Allumfassende und Allbelebende sich darstellte. Die einzige uns aufbewahrte Stelle aus der von ihm verfaßten Schrift lautet: „wie unsere Seele, welche Luft ist, uns zusammenhält, so umfassen Hauch und Luft auch die ganze Welt." Als die beiden Grundweisen des Hervorgehens der entstandenen Dinge aus dem ursprünglich Ewigen betrachtete er die Verdünnung und die Verdichtung. Hieraus erklärte er den Gegensatz zwischen dem Warmen und dem Kalten. Kälte entstehe, wenn die Luft sich zusammenziehe und verdichte, Wärme,

---

hat uns Simplicius in Arist. Phys. fol. 6. a. folgende Stelle bewahrt: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταὐτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Der Sinn dieses Satzes ist ohne Zweifel: die Dinge müssen periodisch zu der ihnen bestimmten Zeit ihren Untergang in dem Urstoff finden, aus welchem sie hervorgegangen. Denn die einander entgegengesetzten und dem Gegensatz zufolge einander bekämpfenden und zerstörenden Stoffe und Kräfte können sich in ihrer Besonderheit und in ihrer einander widerstrebenden Natur nicht ewig erhalten, sondern es ist unerläßlich, daß sie einst sich gegenseitig auflösen und in die unterschiedslose Einheit zurückkehren.

wenn ſie auseinander gehend verdünnt werde. Auf dem Wege der Verdünnung werde die Luft Feuer, auf dem entgegengeſetzten Wege werde ſie erſtlich Wind, dann Wolke, bei einem noch höheren Grad der Dichtigkeit Waſſer, hierauf Erde, endlich Stein, und aus den genannten Stoffen entſpringe alles Uebrige [1]).

Heraklitus.

8. Nach dieſen erſten Verſuchen der ioniſchen Schule, welche ſelbſt ſchon eine gewiſſe Fortbildung der kosmologiſchen Cauſalbetrachtung in ihrer Aufeinanderfolge bekunden, ward ein bedeutenderer Fortſchritt in der gleichen Richtung durch die tiefſinnigere Weltauffaſſung des Heraklit aus Epheſus gewonnen [2]). Die Schwerverſtändlichkeit ſeiner im Al-

[1]) Arist. Met. A. 3. Simplic. Phys. fol. 32. a. Plut. de Prim. Frig. c. 7. Plut. ap. Euseb. Pr. Ev. I. 8. Plut. de Plac. Ph. I. 3. Diog. L. II. 3. Orig. Phil. c. 7. Die Luft iſt es auch nach des Anaximenes Meinung, welche durch ihren Gegendruck die Erde trägt, indem dieſe als eine breite Fläche alle unter ihr befindliche Luft zuſammendrücke. Arist. de Coelo II. 13. Euseb. l. c. Dagegen hatte Thales angenommen, die Erde ſchwimme, wie Holz, auf dem Waſſer, Arist. Phys. I. 4. de Coelo III. 5., und Anaximander hatte behauptet, die kugelförmige (Diog. L. II. 1) oder cylinderförmige (Euseb. l. c. Plut. de Plac. Ph. III. 10) Erde ruhe im Mittelpunct des Kosmos deshalb unbeweglich, weil ſie in einem gleichen Verhältniß zu allen Seiten ſich befinde und alſo nach keiner Richtung vorzugsweiſe vor den andern Richtungen ſich zu bewegen veranlaßt werde. Arist. de Coelo II. 13.

[2]) Er blühte in der neun und ſechzigſten Olympiade (um 500 vor Chr.), Diog. L. IX. 1. Suid. v. Ἡράκλειτος, und ſtarb ſechzig Jahre alt. Diog. L. IX. 3. Als ſeine eigne Ausſage wird uns berichtet, daß er ſeine Naturlehre nur durch ſelbſtändiges Forſchen gewonnen habe. Doch war er mit

terthum als gedankenvoll hochgeachteten und ſowohl von Philoſophen, als von Grammatikern mit Auslegungen verſehnen Schrift, von der nicht wenige, jedoch nur abgeriſſene und kurze Fragmente aufbehalten ſind, brachte ihm den Beinamen „der Dunkle“ [1]). Seine Lehre fand eine Menge von Anhängern, die bis zu Plato's Zeit ſich erhielten. Der Inhalt der vorhandnen Bruchſtücke, der zwar manches Unklare und nicht mit Sicherheit zu Deutende darbietet, aber entſchieden von Geiſt und Originalität zeugt, läßt uns den Mangel an vollſtändigeren und leichter zu enträthſelnden Zeugniſſen und Nachrichten über das Ganze dieſer Lehre vermiſſen. Der höhere Standort, den dieſelbe im Vergleich mit den vorausgegangenen Weltanſichten einnimmt, ſpricht ſich hauptſächlich in folgenden zuſammenhängenden Puncten aus, durch deren Hervorhebung ſie, noch ohne die Zweckurſache geltend zu machen, ſchon der formalen Urſache einen wichtigen Antheil an der lebendigen Wirkſamkeit der Naturkraft zuſchreibt. Erſtlich tritt ſie dem ontologiſchen Lehrſatz des Eleaten Xenophanes, daß dem All kein Werden zugeſchrieben werden dürfe, — gewiß mit Kenntniß deſſelben — entgegen und beſtimmt die kosmologiſche Anſicht der joniſchen Vorgänger von dem ewigen Wechſel der aus der Einheit entſpringenden und in derſelben ſich wieder auflöſenden Mannigfaltigkeit ſchärfer und genauer, indem ſie den Gedan-

---

dem Xenophanes und mit den andern früheren Denkern und Schriftſtellern unſtreitig bekannt. Diog. L. IX. 5 u. 1. Es wird ihm eine ſtolze, finſtre und ſtrenge Gemüthsart zugeſchrieben, Diog. L. IX. 1. u. 2., und Juvenal ſetzt ihn als den über die Thorheiten der Menſchen ſtets weinenden Weiſen dem über ſie ſtets lachenden Demokrit entgegen. Sat. X. 29. u. 30.

[1]) ὁ σκοτεινός. Ps. Arist. de Mundo 5. Arist. Rhet. III. 5. Clem. Alex. Strom. V. p. 571. C.

len als eine naturwiſſenſchaftliche Grundwahrheit geltend macht: der raſtloſe Wandel ſei die weſentliche Eigenthümlichkeit alles Wirklichen und es gebe daher nirgends in der Natur ein in Ruhe und Stillſtand verweilendes Daſein, ſondern überall nur die lebendige Bewegung; das Sein habe nur als das unabläſſige Anderswerden ſeine Wahrheit [1]). Zweitens iſt ihr demzufolge der Urſtoff derjenige, welcher als der beweglichſte, feinſte und am wenigſten körperliche unter allen qualitativ beſtimmten Stoffen, welcher als das ſchlechthin Bewegliche, als das ſeiner Natur nach in einer unaufhörlichen Veränderung Hervortretende gedacht werden konnte, mithin nicht das Waſſer oder die Luft, ſondern das Feuer, und die Welt iſt ihr die periodiſche Darſtellung der neben einander beſtehenden Formen der Verſchiedenheit, unter denen das urſprüngliche und ewige Subſtrat der Veränderungen aus einem Zuſtand in den andern übergeht [2]). Drittens betrachtet ſie dieſe kosmiſchen Formen der Verſchiedenheit der Dinge als Gegenſätze, als die einander entgegengeſetzten Richtungen der von der höchſten Stufe der Beweglichkeit und Veränderlichkeit zu der niedrigſten herabſteigenden und von dieſer zu jener wieder emporſteigenden Verwandlung des Urſtoffes, und erkennt, daß auf dem Wider-

[1]) Plato Cratyl. p. 401. u. 402. Arist. Met. A. 6. de An. I. 2. Phys. VIII. 3. Plut. de Plac. Phil. I. 23. Euseb. Pr. Ev. XV. 20. Plut. de *Ei* ap. Delph. 18. Den Gedanken des unabläſſigen Anderswerdens drückte Heraklit auch durch die Worte aus: *πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, Arist. Met. *Γ*. 7., dagegen den Gedanken, daß in aller Mannigfaltigkeit nur die Einheit des allumfaſſenden Lebens ſich darſtelle, und daß aus dem Einen alle Mannigfaltigkeit entſpringe, durch die Worte: *ἐκ πάντων ἕν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*. Ps. Arist. de Mundo 5.

[2]) Arist. Met. A. 3. de An. I. 2. Diog. L. IX. 7 — 9. Clem. Alex. Strom. V. p. 599 B. u. C. Plut. de Plac. Phil. I. 3. Stob. Ecl. I. p. 304.

ſtreit der einander bekämpfenden Stoffe und Kräfte die Harmonie des Weltganzen beruht, und daß durch Zwietracht alle Dinge entſtehen [1]). Viertens gilt ihr der Urgrund nicht bloß für die Einheit des beweglichen Stoffes und der bewegenden Kraft und hiermit für die allgemeine Lebenskraft, für die Seele des Ganzen, ſondern ſie eignet ihm auch, als dem Princip des Wahrnehmens und des Denkens für die Einzelweſen, die allgemeine Intelligenz und das Weltbewußtſein zu. Jedoch nimmt ſie nur eine unabänderliche Beſtimmtheit und Nothwendigkeit, nach welcher das Urweſen im Kosmos lebt und wirkt, keine nach Zwecken beſtimmende und mit Abſichtlichkeit waltende Vorſehung an [2]).

9. Gemäß dieſen leitenden Grundſätzen ſtellte er folgenden Lehrſatz, den wir noch mit ſeinen eignen Worten beſitzen, über den Urſprung und die Subſtanz des Weltganzen auf: „die allumfaſſende Welt hat weder Einer der Götter, noch der Menſchen gemacht, ſondern ſie war und iſt und wird ſein ein ewig lebendes Feuer, in abgemeſſener Weiſe ſich entzündend und in abgemeſſener Weiſe erlöſchend“ [3]). Das Feuer in der Eigenſchaft des Urſtoffs war ihm nicht die Flamme, welche er für die ſtärkſte Aeußerung deſſelben hielt, ſondern ein von ihm vorausgeſetztes ätheriſches Fluidum, auch als die trockne und helle Ausdünſtung bezeichnet und dem dunklen und feuchten Dunſt entgegengeſetzt [4]).

[1]) Arist. Eth. Nic. VIII. 2. Plut. de Is. et Osir. c. 45. u. 48. Simplic. in Arist. Categ. f. 104. b. Orig. adv. Cel. VI. p. 303. Plat. Sympos. p. 187. c.

[2]) Arist. de An. I. 2. Stob. Serm. III. 84. Sext. Emp. adv. Math. VII. 127. u. 129. Diog. L. IX. 1. u. 7. Stob. Ecl. I. p. 58. u. 178. Plut. de Plac. Phil. I. 27.

[3]) Clem. Alex. Strom. V. p. 599. B. u. C.

[4]) Arist. l. c. Joan. Philop. ad h. l. Diog. L. IX. 9. Plut. de Plac. Phil. I. 28. Stob. Ecl. I. p. 282.

Das Erlöſchen und Sichentzünden bedeutet daſſelbe, was auch die doppelte einander entgegengeſetzte Richtung des Anderswerdens, der „Weg nach unten" und der „Weg nach oben" von ihm genannt wird. Jener iſt der progreſſive und in der räumlichen Anordnung des Kosmos von deſſen oberen Theilen zu den unteren fortſchreitende Gang, welcher von dem Urſprünglichen zu dem Abgeleiteten führt, ſo daß das Feuer theilweiſe in Waſſer, das Waſſer theilweiſe in Erde ſich verwandelt. Dieſer iſt der regreſſive, in der ſtetigen Veränderung des Vorhandnen von dem Abgeleiteten zum Urſprünglichen zurückführende [1]). Da ihm das Entſtehen des einen der entgegengeſetzten Stoffe in dem ewigen Werden immer das Vergehen des andern iſt, ſo wird von ihm das Leben des einen als der Tod des andern bezeichnet. Die jedesmal vorhandne Welt iſt, wie eine einzige, ſo auch eine begrenzte. Das Feuer nimmt in ihr den oberſten, die Erde den unterſten, das Waſſer den mittleren Raum ein [2]). Die Luft wird von Heraklit, ſo weit dies aus ſeinen eignen Ausſprüchen ſich ergibt, nicht als ein beſondres Element oder als eine beſondere Hauptform der Verſchiedenheit und Wandelbarkeit der Dinge, ſondern blos als ein Uebergang von dem Feuer zum Waſſer und vom Waſſer zum Feuer betrachtet [3]). Periodiſch tritt die Welt aus ihrem Urgrund hervor

[1]) Clem. Alex. l. c. Diog. L. IX. 8. u. 9. Stob. Ecl. I. p. 304. u. 906. Maxim. Tyr. XXV. p. 257. u. 260. Heins. Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III. 230.

[2]) Diog. L. IX. 10. Stob. Ecl. I. p. 500.

[3]) Diog. L. IX. 9. Clem. Alex. l. c. u. Strom. VI. p. 264. C. Das Waſſer oder das Feuchte, von Heraklit θάλασσα genannt, galt ihm nach der Bezeichnung des Clemens Alexandrinus für „den Samen der Weltbildung (σπέρμα τῆς διακοσμήσεως)," weil es die Form iſt, in welche zunächſt der Urſtoff übergehen muß, damit aus ihr die Geſammtheit der übrigen Dinge im Kosmos hervorgehe. Die Geſtirne mit

und in ihn zurück, und ſo ſtellt ſich das Leben des Urweſens als ewige Veränderung eben ſo ſehr an dem Wandel des Kosmos ſelbſt, als innerhalb deſſelben an dem Wandel der Dinge dar [1]). Die Seele des Menſchen iſt ein individualiſirter Ausfluß der allgemeinen Seele des Ganzen, ein ätheriſcher Stoff, der, wie alles Uebrige, unaufhörlich ſich verändert, indem er Theile verliert, und durch Zufluß aus dem Umgebenden oder Allumfaſſenden wieder ergänzt wird [2]). In dem irdiſchen Körper eingeſchloſſen iſt ſie in weitem Abſtand von der Lauterkeit und Vollkommenheit ihrer urſprünglichen Subſtanz entfernt [3]). Aber ein vollkommnerer Zuſtand erwartet ſie, wenn der Tod ſie von den Banden dieſes Körpers befreit [4]). Die trockne Seele iſt die weiſeſte und

---

Einſchluß der Sonne hielt er für feurige Meteore, welche täglich verlöſchend und ſich wieder erneuernd durch die Ausdünſtungen des Meeres und der Erde ernährt werden. Diog. L. IX. 9. Stob. Ecl. I. p. 510. Arist. Meteor. II. 2.

[1]) Diog. L. IX. 8. Arist. de Coelo I. 10. Phys. III. 5.

[2]) Plut. de Is. et Os. 77. Sext. Emp. adv. Math. VII. 130. Arist. de An. I. 2.

[3]) Plut. Hipp. Maj. p. 289. Philo Alleg. Leg. I. p. 60. Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III. 230.

[4]) Sextus Empirikus l. c. ſchreibt dem Heraklit ausdrücklich die Annahme eines vollkommneren Zuſtandes unſrer Seelen nach dem irdiſchen Tode zu. Er führt den Heraklitiſchen Ausſpruch an: ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι, und erklärt denſelben durch die Worte: ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν. Dieſer Bericht des Sextus wird durch andre uns erhaltene Ausſprüche des Heraklit beſtätigt. Philo l. c. Heracl. Alleg. Hom. c. 24. Maxim. Tyr. Diss. X. p. 175. Rsk. Clem. Alex. Paedag. III. p. 215. u. Strom. IV. p. 532.

beſte [1]). Vermittelſt der Sinneswahrnehmungen wird unſre Intelligenz mit dem Weltverſtand in Verbindung geſetzt und durch ihre Gemeinſchaft mit demſelben wird ſie zur Erkenntniß des Wahren geleitet. Daher finden ſich im Schlafe, wann unſre Sinne verſchloſſen ſind und der Zuſammenhang mit dem univerſellen Leben allein durch das Athmen erhalten wird, ſtatt der Auffaſſung des Allgemeingültigen bloß die Erſcheinungen einer individuellen Traumwelt in uns ein [2]). Ueberhaupt beruht die Gültigkeit unſres Erkennens und unſres Handelns darauf, daß wir die individuellen Meinungen und Begierden unterordnend der allgemeinen, in Allen ſich offenbarenden Vernunft folgen und feſt an ihr halten. Das Eine Göttliche iſt es, wodurch alle menſchlichen Geſetze ihre Bedeutung und Kraft erhalten [3]).

---

[1]) Stob. Serm. III. 84. V. 120. Die Anführung der angeblich Heraklitiſchen Worte bei Euſebius Pr. Ev. VIII. 14: *οὐ γῆ ξηρή, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*, iſt wohl nur durch einen Irrthum entſtanden aus einer ächt Heraklitiſchen Stelle, wie ſie von Galenus aufbewahrt zu ſein ſcheint (Quod animi mores temperat. corp. seq. I. p. 346. Bas.): *αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*. Vergl. Plut. Rom. p. 35: *αὔη γὰρ ψυχὴ καὶ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον, ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος.*

[2]) Sext. Emp. adv. Math. VII. 129. u. 349. VIII. 8. Plut. de Superst. 3.

[3]) Stob. Serm. IV. p. 48. Sext. Emp. adv. Math. VII. 133. Von den Anhängern des Heraklit (unter denen nur Kratylus, der zur Zeit des Sokrates lebte und ein Lehrer des Plato war, namentlich angeführt wird,) wurde der Heraklitiſchen Lehre, daß alle Dinge im ewigen Wandel begriffen ſind, eine einſeitige, übertreibende Anwendung auf ihre Anſicht vom Erkennen gegeben. Sie nahmen an, von demjenigen, was durchaus in allen Theilen und unaufhörlich verändert und verwandelt werde, laſſe ſich nichts Wahres behaupten. Da-

Anaxagoras.

10. Dem Zeitalter des Heraklit ſteht in der Reihenfolge der ioniſchen Kosmologen Anaxagoras aus Klazomenä[1] am nächſten. Er gelangte bei der von ihm verſuchten Welterklärung zuerſt bis zur Anerkennung der Endurſache oder der Herrſchaft, welche für die Weltordnung der abſichtlichen Zweckmäßigkeit über die an dem Körperſtoff wirkende Kraft zukommt. Jedoch geſchah dies mit einer noch ſo wenig durchgebildeten Methode, daß er wohl das teleologiſche Princip an die Spitze ſeiner Naturlehre ſtellte, aber in ihrer Ausführung keinen Gebrauch von demſelben machte. Daher behielt ſeine Philoſophie in der Entwicklung, die er ihr zu geben vermochte, den weſentlichen Charakter der ioniſcher Naturphiloſophie, obgleich den Keim zur Theologie und ſomit zur begriffsmäßig vollſtändigen Entfaltung des Weſens der vernünftigen Cauſalbetrachtung in ſich tragend. Auch ward der Fortſchritt, welcher in ſeiner Hinweiſung auf das Verhältniß der Zweckurſache zur wirkenden Urſache enthalten iſt, von einer erſt auf dieſem Standpunct möglichen

---

her meinte Kratylus, man dürfe eigentlich nichts über die Gegenſtände ausſagen, und er tadelte, daß Heraklit geäußert, man vermöge nicht zweimal in den nämlichen Fluß zu ſteigen, da er ſelbſt glaubte, man könne dies nicht ein einzigesmal. Arist. Met. Γ. 5. Plato nennt die Herakliteer τοὺς ῥέοντας wegen des großen Gewichts, welches ſie auf die Anſicht von dem Fluſſe des Daſeins legten. Theaet. p. 179 — 181. a.

[1]) Er war nach der Chronik des Apollodor (Diog. L. II. 7.) im erſten Jahr der ſiebzigſten Olympiade geboren, womit der Bericht des Diogenes Laertius übereinſtimmt, daß er zur Zeit des Einfalls von Xerxes in Griechenland zwanzig Jahre alt geweſen. Seine Naturlehre ſtellte er in einer Schrift dar, von der eine Anzahl ſchätzbarer Bruchſtücke durch Simplicius aufbewahrt worden iſt.

Einſeitigkeit und Mangelhaftigkeit der Weltbetrachtung begleitet. Er ſah ſich nämlich genöthigt, die von ſeinen Vorgängern befolgte Weiſe der Ableitung des Vielen und Mannigfaltigen aus dem Einen und Einfachen aufzugeben. Während Jene die Identität des beweglichen Urſtoffes und der bewegenden Urkraft ohne Schwierigkeit anzunehmen vermochten, trat für Anaxagoras der Gegenſatz des thätigen, beſtimmenden, belebenden und ordnenden Princips gegen das leidende, beſtimmbare, mit Leben zu erfüllende und in Ordnung zu bringende in ſolcher Stärke hervor, daß er nicht im Stande war, ihn auf die höchſte Einheit zurückzuführen. So verfiel ſeine Lehre, indem ſie auf der einen Seite den Standort des Theismus zu erreichen begann, auf der andern Seite in die Unzulänglichkeit des Dualismus. Bezeichnet ſie durch ihren Aufſchwung zum Begriff einer denkenden Vorſehung einen gewiſſen Uebergang von der ioniſchen zu der durch Sokrates eingeleiteten attiſchen Philoſophie, ſo ging ſie auch wirklich von Jonien nach Athen über zu der Zeit, als dieſe Stadt nach den glänzenden Kämpfen der Hellenen gegen die Macht der Perſer der Mittelpunct des geiſtigen Lebens von Griechenland wurde. Anaxagoras verließ ſeine Vaterſtadt und ließ ſich in Athen nieder, wo er zuerſt die philoſophiſchen Beſtrebungen eingeführt zu haben ſcheint, und wo Männer, wie Perikles, Thucydides und Euripides ihm nah geſtanden und ſeinen Unterricht benutzt haben ſollen [1]).

11. Charakteriſtiſch für die Weltanſicht des Anaxagoras in Verhältniß zu der ſeiner Vorgänger ſind folgende Puncte.

[1]) Nach einem längeren Aufenthalt in Athen ſah er, von ſeinen und des Perikles Gegnern wegen Religionsverachtung angeklagt, ſchon hochbejahrt ſich genöthigt, die Stadt zu verlaſſen. Er begab ſich nach Lampſakus, wo er nur noch wenige Jahre lebte und Ol. 88, 1. ſtarb.

Erſtlich erſchien ihm die Ableitung einer Vielheit entſtandener Stoffe und ihrer verſchiedenen Qualitäten aus der Einheit eines urſprünglichen unentſtandnen Stoffes zufolge der ihm eigenthümlichen Auffaſſung und Befolgung des nämlichen Axioms als unhaltbar, welches die früheren Jonier zu der Annahme genöthigt hatte, daß dem Vergänglichen ein Ewiges zum Grunde liege. Es iſt unmöglich, — hiervon gingen auch Jene aus — daß Etwas aus Nichts entſtehe und ſchlechthin vernichtet werde. Dieſen Grundſatz glaubte er aber ſtrenger anwenden zu müſſen, als bisher in ſeiner Schule geſchehen. Hiernach, dachte er, könne kein qualitativ beſtimmter Stoff in das Daſein eintreten, der zuvor nicht vorhanden geweſen, das heißt, deſſen Beſtandtheile nicht von Ewigkeit her exiſtirt haben, und kein Körper könne in einem andern Sinn beginnen und aufhören zu exiſtiren, als daß eine wandelbare Miſchung und Trennung des Mannigfaltigen ſeines Stoffes Statt finde. So erhielt bei ihm der Begriff des Werdens eine andre Bedeutung, als derſelbe für ſeine Vorgänger gehabt. Das Entſtehen und Vergehen, behauptet er, nehmen die Hellenen nicht in der richtigen Bedeutung. Denn kein Ding entſteht und vergeht, ſondern jedes wird aus vorhandnen Dingen gemiſcht und geſondert, und demzufolge möchten ſie mit Recht das Entſtehen „Gemiſchtwerden" und das Vergehen „Geſondertwerden" nennen [1]). Zweitens erkannte er zuerſt dies als unzureichend an, die Welt in Betracht der Schönheit, Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, welche überall aus den Naturgegenſtänden hervorleuchten, für das Ergebniß einer abſichtslos nothwendigen, wenn gleich, wie Heraklit gemeint, ſelbſtbewußten Bewegungsthätigkeit oder Lebensthätigkeit zu halten. Vielmehr müſſe eine mit vernünftiger Abſichtlichkeit waltende Macht, ein das Gute denkender und wollender Geiſt durch ſeine be-

[1]) Anaxag. ap. Simplic. in Phys. fol. 34. b.

herrſchende Einwirkung auf den Körperſtoff die Urſache des geordneten Weltganzen ſein [1]).

12. In Anleitung dieſer beiden Prämiſſen, welche ſeine allgemeine Weltanſicht charakteriſiren und die Originalität derſelben kundgeben, ſtellte ſich Anaxagoras die Weltbildung nicht als eine periodiſch wiederkehrende, ſondern als eine nur ein einzigesmal begonnene und, wie es ſcheint, fortdauernde und auch in der Zukunft noch ſich fortſetzende Begebenheit vor [2]). Der Körperſtoff war ihm in dem urſprünglichen chaotiſchen Zuſtand eine träge und todte Maſſe. Alle Dinge, ſagt er im Anfang ſeiner Schrift, waren zuſammen, ſowohl der Vielheit, als der Kleinheit nach unendlich, denn auch das Kleine war unendlich. Indem nun Alles zuſammen exiſtirte, war der Kleinheit zufolge nichts ſichtbar. Alles wurde von der Luft und vom Aether umfaßt, welche beide unbegrenzt ſind und ſowohl hinſichtlich der Menge, als der Größe das Andre insgeſammt überwiegen [3]). — In dieſem Zuſtand beharrte das Mannigfaltige von Ewigkeit her un-

---

[1]) Plat. Phaed. p. 97. Arist. Met. A. 3. Ein Klazomenier Hermotimus ſoll, wie Ariſtoteles l. c. berichtet, vor Anaxagoras gleichfalls gelehrt haben, daß die Vernunft Urſache der Weltordnung ſei. Außer dieſer Andeutung haben ſich aber nur einige fabelhafte Sagen über ihn erhalten (z. B. bei Plinius H. N. VII. 52.) und auch Ariſtoteles kennt ihn nur aus der Sage.

[2]) Daß Anaxagoras ungeachtet ſeiner Annahme der Grenzenloſigkeit des Körperſtoffes nur einen einzigen Kosmos, das heißt, ein einziges Syſtem von Himmel und Erde angenommen habe, geht aus ſeinen Fragmenten hervor und wird auch von den Berichterſtattern bemerkt. Anaxag. ap. Simplic. in Arist. Phys. fol. 38. a. Arist. Phys. I. 4. Stob. Ecl. I. p. 496.

[3]) Diog. L. II. 6. Simplic. in Phys. fol. 33. b.

beweglich, bis der Geiſt hinzukam und, um die Weltordnung zu geſtalten, das Ruhende in eine kreisförmige Bewegung zu ſetzen anfing. Zuerſt bewirkte er den Umſchwung an einer kleinen Stelle, dann ſetzte er ihn in größeren Kreiſen fort und wird noch immer mehr umſchwingen [1]). Die nächſte Folge dieſer Bewegung war die bis zu einem gewiſſen Punct eintretende Trennung der ungleichartigen und Verbindung der gleichartigen Stofftheile [2]). Doch blieben in jedem wahrnehmbaren und als gleichartig für die Wahrnehmung hervortretenden Stoffe Theilchen aller übrigen Stoffe zurück, damit die Möglichkeit ſich erhalte, daß immer der eine Körper durch andre erzeugt und ernährt werden und auf dem Wege der Miſchung und Sonderung aus anderen hervor und

[1]) Simplic. l. c. fol. 35. a. Arist. Phys. VIII. 1.

[2]) τὰ ὁμοιομερῆ oder vollſtändiger τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα von Ariſtoteles genannt, Met. A. 3. de Gen. Anim. I. 18. de Gen. et Corr. I. 1., bei den ſpäteren Berichterſtattern findet ſich das hieraus gebildete Subſtantiv „αἱ ὁμοιομέρειαι.“ Beide Ausdrücke nebſt dem durch ſie hervorgehobenen abſtracten Gegenſatz der gleichartigen gegen die ungleichartigen Theile (τὰ ἀνομοιομερῆ) überhaupt kommen in den Fragmenten des Anaxagoras nicht vor, wo unbeſtimmter nur die unendlich kleinen im urſprünglich chaotiſchen Zuſtande neben und durch einander befindlichen Beſtandtheile der ſpäterhin durch Sonderung und Miſchung gebildeten Körper πάντα χρήματα ὁμοῦ, ἄπειρα, ἄδηλα ὑπὸ σμικρότητος, und σπέρματα πάντων χρημάτων genannt ſind. Allerdings wird die Benennung „Homöomerieen“ zwar nicht von Plato und Ariſtoteles, aber von Späteren dem Anaxagoras als Bezeichnung der urſprünglichen Stofftheile ausdrücklich beigelegt, Simplic. in Phys. fol. 258. a. Stob. Ecl. I. p. 296. Plut. de Plac. Phil. I. 3. Lucret. I. 830. sq. Doch behauptet dagegen Galenus de dogm. Hipp. et Plat. VIII. 4, das Wort ὁμοιομερὲς ſei erſt von Ariſtoteles in die philoſophiſche Kunſtſprache eingeführt worden.

in andere über gehen könne. Da auf ſolche Weiſe Alles in Allem iſt, ſo erhält jeder beſtimmte Stoff ſeine Eigenthümlichkeit und ſeine Benennung von den in ihm vorherrſchenden gleichartigen Theilen [1]).

13. Vermöge der Kreisbewegung und der hiermit erfolgenden Trennung des Ungleichartigen und Verbindung des Gleichartigen traten die verſchiedenen Hauptmaſſen des Kosmos aus einander. Das Dichte, Feuchte, Kalte und Dunkle kam da zuſammen, wo jetzt die Erde iſt. Dagegen das Dünne, Trockne, Warme und Leuchtende ſtieg empor in die Region des Aethers [2]). Nirgends blieb innerhalb der Welt ein leerer Raum übrig, wie auch vorher der chaotiſche Stoff in ſeiner Unendlichkeit allen Raum erfüllte [3]). In dem Gebiete des Feuchten und Kalten wurde aus den Wolken das Waſſer, aus dem Waſſer die Erde ausgeſchieden, aus der Erde erſtarrte durch die Macht der Kälte das Geſtein [4]). Ferner riſſen ſich vermöge der Gewalt des Umſchwungs des Ganzen von dem dichten und ſtarren Stoffe feſtige Maſſen in Menge los und wurden in die Höhe geführt. Dies ſind die Geſtirne. Sie entzündeten ſich im Aether, mit Ausnahme des Mondes, welcher der Erde am nächſten in einem kälteren Raum blieb. Die Kreisbewegung des Himmels führt die Geſtirne täglich um den Mittelpunct der Welt herum, in welchem die platte Erde unbeweglich weilt, von der unterhalb ihrer befindlichen Luft getragen. Die glühende Steinmaſſe, welche unter dem Namen der

[1]) Arist. Phys, I. 4. Simplic. in Phys. fol. 6. b. fol. 8. a. 33. b. 106. a. und in Arist. de Coelo fol. 148. b. 149. a. Arist. de Gen. Anim. I. 18. Joan. Philop. in Phys. fol. 10. a.

[2]) Anaxag. ap. Simplic. in Phys. fol. 38. b.

[3]) Arist. Phys. IV. 6. nebſt den griechiſchen Commentatoren zu dieſer Stelle.

[4]) Anaxag. ap. Simplic. in Phys. fol. 33. b.

Sonne die Erde und den Mond, denen ſie näher ſteht, als die übrigen Geſtirne, erwärmt und erhellt, iſt der größte unter den leuchtenden Himmelskörpern und übertrifft den Peloponnes an Flächeninhalt. Anfangs bewegten ſich die Geſtirne in gerade aufſteigenden Linien und der Himmelspol ſtand über dem Erdpol. Später erhielt jener ſeine ſchräge Richtung. Der Mond iſt der Erde ähnlich, er hat Ebenen, Berge und Thäler, wie ſie, und iſt bewohnt. Nach Bildung der Erde entſprangen aus dem feuchten Schlamm, welchen die Sonnenwärme anregte, die Thiere und die Menſchen, bevor ſie in ihren Gattungen ſich fortpflanzten [1]).

14. Findet nun, ſo behauptet Anaxagoras über die von ihm anerkannte denkende Grundurſache der Naturthätigkeit und der Weltordnung, die Miſchung des Mannigfaltigen durchaus und vollſtändig in allem Uebrigen Statt, ſo iſt der Geiſt dagegen, der unendliche und ſelbſtändige, mit keiner Sache gemiſcht, ſondern er nur exiſtirt für ſich allein. Denn wenn er nicht für ſich allein exiſtirte, ſondern mit irgend einem Andern gemiſcht wäre, ſo enthielte er von Allem einen Theil in ſich, weil in Allem etwas von Allem ſich befindet, und dann würde ihn das Zuſammengemiſchte verhindern, über irgend ein Beſondres eben ſo zu herrſchen, als in ſeinem nur für ſich beſtehenden Daſein. Er iſt das Feinſte und Reinſte von allen Dingen und beſitzt die vollſtändige Erkenntniß von Jeglichem nebſt der größten Machtvollkommenheit. Alles, was Leben hat, ſowohl das Größere, als das Kleinere, und der ganze Umſchwung der Welt wird von dem Geiſte beherrſcht. Er durchſchaut Alles, das Gemiſchte wie das Geſonderte, und er ordnet Alles, was war, was iſt und

---

[1]) Simplic. l. c. fol. 8. a. Plut. de Plac. Phil. II. 8. 13. 21. 25. III. 16. Stob. Ecl. I. p. 508. 550. Arist. de Coelo II. 13. Simplic. ad h. l. Diog. L. II. 8. u. 9. Orig. Phil. 8.

was ſein wird [1]). Weil der weltbildende Geiſt die Quelle der Seele oder der Lebenskraft für die lebendigen Individuen, ſo iſt das individuelle Lebensprincip in allen organiſirten Einzelweſen, in den Thieren und in den Pflanzen, wie in den Menſchen ein Geiſt, welcher überall dem Weſen nach gleich bloß nach den Graden der Kraftthätigkeit und der Entwicklung in den verſchiedenen Gattungen der Einzelweſen ſich unterſcheidet [2]). Den Pflanzen gehört, wie den vollkommner organiſirten Geſchöpfen, Wahrnehmung, Gefühl für Luſt und Unluſt und Begehrung an [3]). Daß der Menſch den Thieren an Verſtand und Einſicht überlegen iſt, rührt daher, weil uns die Natur mit Händen begabt und dadurch zum abſichtlichen und künſtlichen Handeln geſchickt gemacht hat. [4])

15. Obgleich nun Anaxagoras im Allgemeinen für die geſammte Ordnung des Weltganzen das vernünftige Wollen des weltbeherrſchenden Geiſtes als den letzten Grund betrachtete, dem zufolge die bewegende und belebende Kraft deſſelben ſich zu ihrer Wirkſamkeit beſtimmt, ſo ging er doch noch nicht, wie oben bereits angedeutet wurde, in eine teleologiſche Erklärung der Naturerſcheinungen und Naturerzeugniſſe ein, und ſuchte noch nicht den Ausdruck des ordnenden Denkens in dem Sein der Dinge und ihrer Veränderungen nachzuweiſen. Vielmehr blieb er bei der Durchführung ſeiner Naturlehre in dem Geſichtskreis einer rein phyſikaliſchen Erklärung ſtehen. Daher bemerkt Ariſtoteles von

---

[1]) Anaxagor. ap. Simplic. in Phys. fol. 33. b. 37. b. Arist. Phys. VIII. 5.

[2]) Anaxag. ap. Simplic. in Phys. fol. 33. b. Arist. de An. I. 2.

[3]) Arist. de Plant. I. 1. Plut. Quaest. Nat. 1.

[4]) Arist. de Part. Anim. IV. 10. Plut. de Plac. Phil. V. 20.

ihm [1]), er bediene sich zur Weltschöpfung des Geistes als einer Maschine, welche er herbeiziehe, wenn er nicht anzugeben wisse, warum etwas mit Nothwendigkeit sei, übrigens aber lege er die Ursache des Gewordenen allem Andern eher bei, als dem Denken. Das nämliche Urtheil finden wir bei Plato, der in seinem Phädo [2]) den Sokrates sagen läßt: er sei sehr in der Erwartung getäuscht worden, die er nach einer vorläufigen Nachricht von der Welterklärung des Anaxagoras gefaßt, als er dessen Schrift selbst gelesen und gesehen, wie der Mann mit der vernünftigen Weltursache so gar nichts anfange und keine Gründe anführe, welche in einer planmäßigen Anordnung der Dinge enthalten sein, sondern Aether, Luft und Wasser und mancherlei dergleichen sonst als die Ursachen des Werdens und der Veränderungen gelten lasse.

Empedokles.

16. Bevor bald nach der Zeit des Anaxagoras die ionische Philosophie der attischen wich, erschienen noch zwei denkwürdige Leistungen der ersteren, welche den Kreis der von dem Standpunct dieser Schule aus möglichen verschiedenen Richtungen der Welterklärung vollendeten. Beide gaben die Gültigkeit der Annahme des teleologischen Princips nicht zu. Zufolge der ihnen eigenthümlichen Auffassungsweisen des schlechthin Nothwendigen und Ursprünglichen im Sein, von denen die eine, wie die andre, originell und berechtigt war, die Prüfung des philosophischen Denkens in Anspruch nehmend eine Stelle in der Reihe der kosmologischen Erklärungsversuche ihrer Periode zu behaupten, verdunkelte sich für sie das Bedürfniß einer Ableitung der Weltordnung aus der bestimmenden Absichtlichkeit. Der eine

[1]) Met. A. 4.
[2]) p. 97 u. 98.

dieſer Verſuche ward von Empedokles [1]) aus Agrigent unternommen. Er ging nicht, wie Anaxagoras, bei ſeiner Urſalbetrachtung von der Anerkennung aus, daß das Gute und Schöne für den einen Theil der Dinge als Eigenthümlichkeit ihres Daſeins, für den andern als Ziel des Werdens

---

[1]) Als Denker und Dichter, als Naturforſcher und Arzt im Alterthum geprieſen. Diog. L. 51 seq. Cic. de Orat. I. 50. Lucret. de Rer. Nat. I. v. 727—734. Er blühte um die vier und achtzigſte Olympiade, etwa 440 vor Chr. Diog. L. VIII. 74. Ariſtoteles bezeichnet den Anaxagoras im Vergleich mit Empedokles als: „τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ'ἔργοις ὕστερος.“ Der Gegenſatz dieſer beiden hier einander gegenübergeſtellten Prädicate zeigt zunächſt klar, daß es die Meinung des Ariſtoteles iſt: Anaxagoras ſei ſeinen Werken nach der ſpätere (nicht aber der nachſtehende), wie dem Zeitalter nach der frühere hinſichtlich auf Empedokles. Ferner kann der Ausdruck „τοῖς ἔργοις ὕστερος“ nicht bedeuten, daß Anaxagoras ſeine Schrift ſpäter herausgegeben habe, als Empedokles, alſo wohl nur dies, daß nach dem Urtheil des Ariſtoteles die Anaxagoriſche Lehre, obgleich der Zeit nach die frühere, doch ihrem Gehalt nach (insbeſondere wegen ihrer Anerkennung der Endurſache und des weltordnenden Denkens) eine ſpätere oder höhere Entwicklungsſtufe des philoſophiſchen Geiſtes einnimmt, als die Empedokleiſche. Empedokles ſtellte ſeine Anſichten in einem Lehrgedicht, in epiſcher Sprache dar. Aus dieſer Schrift werden in unſren Quellen nicht wenige Stellen angeführt, deren Sinn aber ſchwierig zu deuten iſt theils wegen der Abgeriſſenheit der Sätze, theils insbeſondre aus dem Grunde, weil der Ausdruck gar zu bildlich und poetiſch iſt, ſo daß die eigentliche Meinung des Denkers häufig mehr durch ihn verhüllt, als dargelegt wird. Man vergleiche hierüber das Urtheil des Ariſtoteles bei Diog. L. VIII. 57 u. Arist. Met. A. 4: ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς.

beſtimmt ſei, vielmehr umgekehrt von der Anſicht, daß auch das Gegentheil des Guten in der Natur ſich zeige, nicht allein Ordnung und Schönheit, ſondern auch Unordnung und Häßlichkeit, und mehr Böſes und Widriges, als Vorzügliches und Wohlgefälliges [1]). Daher verwandelte ſich ihm die Anaxagoriſche Aufgabe, nachzuweiſen, wie aus einem Chaos die Zweckmäßigkeit und Regelmäßigkeit des Kosmos entſtanden ſei, in die entgegengeſetzte, aus der Vollkommenheit des urſprünglichen Seins das Daſein der mängelvollen Welt heraustreten zu laſſen. Er näherte ſich hierbei einerſeits den Eleaten in dem Gedanken, daß das abſolute unentſtandene Univerſum als ſolches immer in dem Beſitz aller Eigenſchaften der vollſtändigen Wirklichkeit ſich befinde [2]), und nahm auf der andern Seite, wie Anaxagoras an, was als Entſtehen und Vergehen der Dinge erſcheine, ſei bloß ein Wechſel der Miſchung und der Sonderung ewig vorhandener Stoffe [3]). Statt aber mit Jenem die erfahrungsmäßig erkennbaren qualitativen Verſchiedenheiten des Körperlichen ewig exiſtiren zu laſſen, hielt er die vier, von ihm zuerſt einander in der Vierzahl nebengeordneten Elemente für die unentſtandenen und unvergänglichen Grundformen der Körperlichkeit, für die ewigen Wurzeln der Dinge [4]). Das urſprüngliche Sein des Urweſens beſteht nach ihm aus der vollkommenſten Miſchung [5]) der vier Elemente, deren

---

[1]) Arist. Met. A. 4.

[2]) Simplic. in Arist. de Coelo fol. 72. a. in Phys. fol. 272. b. Arist. de Gen. et Corr. I. 1. II. 6. de An. I. 5. Met. B. 4.

[3]) Plut. de Plac. Phil. I. 30.

[4]) τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα. Sext. Emp. adv. Math. IX. 962. X. 315. Clem. Alex. Strom. VI. p. 624. Vergl. Arist. Met. A. 3 u. 4.

[5]) τὸ μῖγμα Arist. Met. Λ. 2. Phys. I. 2. de Gen. et Corr. II. 6.

vollendete Vereinigung den Raum dergestalt erfüllt, daß außerhalb seines kugelförmigen Umfangs keine Leere sich findet [1]). Diese durchgängige Vereinigung des Verschiedenen ist der möglichst beste Zustand des Ganzen. Das All ist in ihm als Sphäros [2]) die lebendige, sich selbst erkennende, im Besitze jeder Vollkommenheit und der höchsten Glückseligkeit befindliche Gottheit [3]).

17. Vermöge einer unbedingten Nothwendigkeit, die mit keinem höheren Grund erklärt werden kann, während sie selbst der oberste Erklärungsgrund des Werdens und aller Veränderungen ist [4]), wirkt der Kraft, die in dem Urwesen die Elemente vereinigend das Lebensprincip des Alls ist, eine contrastirende entgegen, welche die Einheit in eine zusammenhängende Vielheit aufzulösen und demnach das Leben des Sphäros zu zerstören strebt. Hierdurch wird das All-Eine zu einer beständig regen Thätigkeit der Selbsterhaltung genöthigt. Die vereinigende Kraft finden wir als die Liebe [5]), die trennende als die Zwietracht [6]) in der dichterischen Sprache des Empedokles bezeichnet. Beide werden in ihrem Gegensatze die wirkenden Ursachen des periodischen

[1]) Stob. Ecl. I. p. 378. Simplic. in Phys. fol. 258. 272. b. Arist. de Coelo IV. 2. Joan. Philop. in Arist. de Gen. et Corr. f. 5. Plut. de Plac. Phil. I. 18.

[2]) σφαῖρος, wie Empedokles sagt, πυκλοτέρης μονίη περιγηθέϊ γαίων.

[3]) Arist. Met. B. 4. de An. I. 2. u. 5. de Gen. et Corr. II. 6. Simplic. in Phys. fol. 258. a. in Arist. de An. fol. 18. Alex. Aphrodis. in Arist. Met. p. 96. Sext. Emp. adv. Math. IX. 64. u. 127. Tzetz. Chil. XIII. 79 sq.

[4]) Simplic. in Phys. fol. 8. u. 272. b. Plut. Symp. IX. 14. Plut. de An. Procr. p. 1026. Cic. de Fato. c. 17.

[5]) στοργή, φιλότης, ἁρμονίη.

[6]) νεῖκος, ὄθρις.

Entſtehens und Vergehens der ſichtbaren Welt [1]). Die Zwietracht nämlich reißt von dem ewigen Ganzen einen Theil los, welcher durch ihre Macht ein Mannigfaltiges und der unmittelbare Stoff eines hervorgehenden Kosmos wird. Während ſie zu zerſtreuen und zu vereinzeln trachtet, ſtrebt — ihrem Walten Schritt für Schritt folgend — die Liebe zuſammenzuhalten und zu verknüpfen. Hierbei bleiben die vier Elemente immer die Grundformen der Beſchaffenheit der Dinge, und es erfolgt in dieſem Kampfe die allmählige Erzeugung und die Erhaltung der ſinnenfälligen Welt [2]), deren Untergang eintritt, ſobald die Liebe gänzlich das Uebergewicht gewinnt und den getrennten Theil in die Einheit des Alls zurückführt. Jedoch erhebt ſich alsdann bald wieder die Zwietracht mit zureichender Stärke, um eine neue Weltgeſtaltung zu veranlaſſen [3]). Weil auf der Miſchung der Elemente, wie in dem abſoluten All, ſo auch in jedem der weltlichen Einzelweſen die Lebensthätigkeit beruht, ſo offenbart ſich in allen Arten der organiſirten Körper das nämliche Weſen des Lebens in verſchiedenen Graden

---

[1]) Arist. Met. A. 4. B. 4. *A.* 10. de Coelo I. 10. Sext. Empir. adv. Math. IX. 10. u. X. 317. Simpl. in Phys. fol. 7 b. 8. a. 43. a.

[2]) In den einzelnen Erklärungen ſeiner Naturlehre ſcheint Empedokles das Feuer als das vorzugsweiſe wirkſame und beſtimmende Element den drei übrigen als den mehr leidenden und beſtimmbaren entgegengeſetzt zu haben. Denn Ariſtoteles ſagt, Met. A. 4., Empedokles habe nicht die vier Elemente angewandt, ſondern ſei ſo verfahren, als ob ihrer nur zwei wären, das Feuer für ſich und die drei gegenüberſtehenden Elemente als eine einzige Natur, wie man aus ſeinen Gedichten erſehen könne. Vergl. Arist. de Gen. et Corr. II. 3. Joan. Philip. ad h. l. Simplic. in Phys. fol. 33. b.

[3]) Arist. Met. A. 4. Phys. I. 4. VIII. 1. Plat. Soph. p. 242.

der Entwicklung und Energie [1]). Wie das Gleiche zum Gleichen ſtrebt, ſo kann das Gleiche nur durch das Gleiche erkannt werden, und ſo wird der Menſch alles Wirklichen inne, weil in ihm die beiden wirkenden Urſachen, durch welche, und die vier Elemente, aus welchen Alles beſteht, vorhanden ſind [2]). Die Einheit des Urweſens wird bloß durch ſich ſelbſt in ihrer Weſenheit angemeſſen erfaßt. Der Menſch ſoll nach ihrem Verſtändniß ſtreben, welches er aber nur unvollſtändig und annäherungsweiſe zu erreichen vermag [3]). Zum Behuf der Reinigung der menſchlichen Seelen von der moraliſchen Verſchuldung nahm Empedokles eine Seelenwanderung an, welche durch Pflanzen und Thierkörper die ſchuldigen hindurchführe. Die vollkommen geläuterten Seelen erwartet ein unvergängliches ſeliges Leben [4]).

Leukippus und Demokritus.

18. Der zweite unter den beiden in Rede ſtehenden Verſuchen (vergl. oben §. 16) gehört dem Leukipp [5]) und

---

[1]) Sext. Empir. adv. Math. VIII. 286.

[2]) Arist. Eth. Nic. VIII. 2. Met. B. 4. De Anima I. 2. Sext. Empir. adv. Math. I. 302 u. 303:

Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
Αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
Στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

[3]) Sext. Emp. adv. Math. VII. 122.

[4]) Diog. L. VIII. 77. Plut. de Exil. p. 607. Hierocl. in aur. Carm. p. 186. Clem. Alex. Strom. IV. p. 534. V. p. 607.

[5]) Der Geburtsort des Leukipp iſt zweifelhaft. Einige, die ihn für einen Schüler des Parmenides hielten, gaben ihm Elea zur Vaterſtadt, Andere Abdera wegen ſeines Verhältniſſes zu Demokrit, noch Andere Milet, weil ſie ihn zu den ioniſchen Naturphiloſophen rechneten. Auch ſein Zeitalter läßt ſich nur daraus abnehmen, daß er von Simplicius

ſeinem Freunde Demokrit [1]) gemeinſchaftlich an, ſo daß jenem die Erfindung der Grundzüge, dieſem die vollſtändigere Ausführung des Syſtems beigelegt werden zu dürfen ſcheint. Dieſe Denker ſuchten in einem Zeitalter, in welchem über die unbefangene Einſeitigkeit des Hylozoismus der älteren Jonier bereits die teleologiſche und theiſtiſche Welterklärung ſowohl innerhalb ihrer Schule als in der pythagoriſchen ſich erhoben hatte, mit überlegter Verwerfung dieſes höheren Standpunctes den Materialismus, und gegenüber den bis-

---

als Schüler des Parmenides, und daß von Ariſtoteles Demokrit als ſein Freund bezeichnet wird. Ob von ihm etwas Schriftliches hinterlaſſen ſei, können wir gleichfalls nicht mit Zuverläſſigkeit erſehen. Ariſtoteles führt ihn nur an, wo von allgemeinen Grundſätzen der Atomiſtik die Rede iſt, er wird in unſren Quellen am häufigſten mit Demokrit zuſammen erwähnt, und nach den vorhandenen Angaben iſt es nicht möglich, ſeine Lehre von der Demokritiſchen zu ſondern. Diog. L. IX. 30. u. 34. Simplic. in Phys. fol. 7. a. Clem. Alex. Protr. p. 43. d. Arist. Met. A. 4. de Xenoph. Gorg. et Mel. c. 6.

[1]) Zu Abdera geboren, nach dem Zeugniſſe des Thraſyllus bei Diogenes L. Ol. 77, 3, nach der durch Uebereinſtimmung mit andern Lebensumſtänden Demokrits mehr beſtätigten Angabe des Apollodor Ol. 80. Diog. L. IX. 41. Er hatte große Reiſen zum Behuf ſeiner wiſſenſchaftlichen Ausbildung unternommen und erlangte durch eine für ſeine Zeit ſehr ausgebreitete Gelehrſamkeit, welche er durch eine zahlreiche Menge von Schriften gemeinnützig machte, ein hohes Anſehen bei der Mit- und Nachwelt. Clem. Alex. Strom. I. p. 304. Diodor. Sic. I. 98. Ael. V. H. IV. 20. Diog. L. IX. 35. u. 45. — 49. Cic. Orat. c. 20, de Orat. I. 11. Er ſoll ein Alter von 109 Jahren erreicht haben. Diog. L. IX. 43. Seine Schriften ſind ſämmtlich verloren gegangen und nur wenige Stellen aus ihnen erhalten.

herigen Vorſtellungen von der Beſchaffenheit des Urſtoffs den Atomismus als die allein begründete und folgerichtige kosmologiſche Theorie darzuſtellen, als eine Theorie, welche die Erfahrung mit der Speculation wahrhaft in Uebereinſtimmung bringe und eine zuverläſſige, durch Mathematik gehörig unterſtützte Erklärung der Naturerſcheinungen verſtatte. Zugleich iſt bei ihnen auch eine nähere Berückſichtigung der eleatiſchen Lehre unverkennbar, welcher ſie gewiſſe Behauptungen und Beweisführungen unmittelbar entgegenſtellten [1]).

19. Von ihren Vorgängern in der ioniſchen Schule entfernten ſie ſich durch die Anſicht, daß die Eigenthümlichkeiten der Qualität an den Dingen das Abgeleitete, die Beſtimmungen der Quantität dagegen das zum Grunde Liegende ſein [2]), während ſie mit ihnen darüber einverſtanden waren, man dürfe das Entſtehen und Vergehen der Dinge nur als ein Anderswerden betrachten, welches die Zuſtände des ewigen Urſtoffes betreffe. Der eleatiſchen Lehre gegenüber behaupteten ſie die von derſelben geläugnete vernünftige Denkbarkeit der Realität des leeren Raumes und hiermit auch der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der Dinge [3]). Indem ihre Cauſalbetrachtung auf das Verhältniß der Zuſammengeſetztheit und Theilbarkeit an den wahrnehmbaren Körpern ſich wandte und die letzten ſchlechthin urſprünglichen Beſtandtheile alles Zuſammengeſetzten zu erfaſſen ſtrebte, gelangten ſie zu der Annahme: die erfahrungsmäßig erkennbaren Körperſtoffe mit ihren erſcheinenden Eigenſchaften dürfen weder auf die qualitative Einheit eines einzigen Urſtoffes, noch auf

[1]) Arist. Met. A. 4. de Gen. et Corr. I. 8. Phys. IV. 6. Plut. adv. Col. p. 1109.

[2]) Arist. Phys. III. 4. Simpl. in Phys. fol. 106. b. Arist. de Coelo III. 4. De Gen. et Corr. I. 7.

[3]) Arist. Met. A. 4. Phys. IV. 6.

die Miſchbarkeit und Trennbarkeit der Homöomerieen, noch auf die Vierzahl der Elemente, ſondern müſſen auf die ſchrankenloſe Vielheit untheilbarer und deshalb unzerſtörbarer, nicht qualitativ, ſondern nur quantitativ beſtimmter, vollkommen dichter, alſo keine leeren Zwiſchenräume in ſich enthaltender, wegen ihrer Kleinheit unſichtbarer Körperchen, der Atome, — unter der unerläßlichen Bedingung des leeren Raumes — zurückgeführt werden [1]).

20. Jene Grundkörper ſind das Solide und Raumerfüllende und als ſolches das Reale, der Raum iſt in ſeiner Leerheit und Erfüllbarkeit das Nichtreale, ſo daß hiernach dem Nichtrealen eben ſo wohl ein Sein zukommt, wie dem Realen [2]). Die Atome als die abſoluten Endpuncte aller Theilung, in ihrer Unzertrennlichkeit von dem gleichfalls unbegrenzten, an und für ſich leeren Raume behaupten die Stelle des materialen Princips, woraus, die Bewegungen der Atome im Raume dagegen die Stelle des wirkenden Princips, wodurch die ſinnenfälligen wandelbaren Dinge ihren Urſprung nehmen [3]). Die Frage nach der Urſache des Daſeins und der Beweglichkeit der Urkörperchen iſt aus dem Geſichtspuncte der Atomiſtik betrachtet keiner Beantwortung fähig und bedürftig. Denn dieſer Anſicht gemäß gelten die Atome mit ihrer Bewegung im leeren Raume für das ſchlechthin ewige, unendliche und demzufolge nothwendige Reale, wofür es zufolge ſeiner Ewigkeit und Unendlichkeit keine Urſache geben kann, ſondern welches das an und durch ſich ſelbſt Beſtehende iſt und welches ſelbſt den letzten Erklärungs-

---

[1]) Arist. de Gener. et Corr. I. 8. de Coelo III. 4. Phys. III. 4. Simplic. in Phys. fol. 106. a. u. b. Plut. adv. Col. p. 1110.

[2]) Arist. Met. A. 4.

[3]) Arist. de Gen. et Corr. I. 2. u. 8. Met. A. 4. Simpl. in Phys. fol. 7. a. Euseb. Praep. Evang. XIV. 14.

grund von allem Erklärbaren enthält [1]). Das teleologiſche Princip hat für die Naturerklärung keine Bedeutung. Die Natur wirkt nicht nach Zweckurſachen, ſondern nach Geſetzen unbedingter Nothwendigkeit [2]). Auf den mannigfachen Verbindungen und Trennungen der Atome, welche vermöge der ihnen einwohnenden raſtlos thätigen Bewegkraft erfolgen, beruhen die Erzeugungen und Auflöſungen der wahrnehmbaren Körper. Die urſprüngliche wirbelnde Bewegung der Atome bewirkt bei dem Beginn einer Weltbildung, daß die Hauptmaſſen der Elemente von einander abgeſondert werden, indem das Ungleichartige ſich flieht und das Gleichartige ſich vereinigt [3]). Im unendlichen Raume beſtehen neben einander unzählige viele Welten, wie die unſrige, das heißt, kugelförmige Syſteme der vier Elemente, welche einander mehr oder weniger gleichen, und in einem endloſen Wechſel entſtehen und vergehen [4]).

21. Für die Atome muß es ſo viele Arten der Geſtalt geben, als überhaupt möglich ſind, da kein Grund denkbar iſt, weshalb gewiſſe Formen von ihnen ausgeſchloſſen ſein ſollten. Die Verſchiedenheit der vier Elemente beruht bloß auf den Unterſchieden der ihren Atomen angehörigen Formen. Die Atome des Feuers beſitzen die runde Geſtalt und bilden deshalb die beweglichſte Materie. Die übrigen Elemente unterſcheiden ſich bloß durch die Größe und Kleinheit der ſie zuſammenſetzenden Grundkörperchen [5]). Ueberhaupt

[1]) Arist. Phys. VIII. 1. De Gen. Animal. II. 6. De Coelo III. 2. Diog. L. IX. 45. Plut. de Plac. Phil. I. 26. Sext. Emp. adv. Math. IX. 113.

[2]) Arist. de Gener. Anim. V. 8.

[3]) Diog. L. l. c. Simpl. in Phys. fol. 7. a. fol. 177. b. Plut. de Plac. Phil. I. 26. IV. 19. Sext. Emp. adv. Math. VII. 117.

[4]) Diog. L. IX. 31. u. 44. Plut. de Plac. Phil. II. 1.

[5]) Arist. de Coelo III. 4. de An. I. 2. de Gener. et Corr. I. 8. Diog. L. IX. 4. Simplic. in Phys. fol. 8.

entſpringen aus den Verſchiedenheiten der Geſtalt, der Zuſammenſtellung und der Lage der Atome objectiv alle Unterſchiede in den ſinnlich wahrnehmbaren Beſchaffenheiten und Eigenſchaften der Dinge, während die ſinnenfälligen Erſcheinungen zugleich ſubjectiv für die wahrnehmenden Individuen durch die Gewöhnung und durch die Einrichtung der Sinneswerkzeuge bedingt ſind [1]). Die Seele in den lebendigen Einzelweſen beſteht aus den feinſten Feueratomen, welche durch den ganzen Körper verbreitet ihn bewegen, vermittelſt der Reſpiration ſich unaufhörlich ergänzen und in Folge allzu heftiger Erſchütterungen ſich auflöſen [2]). Durch körperliche Berührungen, die theils mittelbar, theils mittelbar von Seiten der wahrnehmbaren Dinge ſich darbieten, gelangt unſre Seele zu ihren Empfindungen und Vorſtellungen. Die Geſichts- und Gehörswahrnehmungen ſoll Demokrit daraus erklärt haben, daß von den Körpern höchſt feine Ausflüſſe beſtändig ausgehen, welche in einer dem Bau des Auges und des Ohres angemeſſenen Weiſe die Seele berühren, während die übrigen Sinne unmittelbar durch die Gegenſtände ihrer Empfindungen berührt werden. Auch die Träume leitete er aus materiellen Bilderchen ab, welche während des Schlafes die Seele unmittelbar anregen [3]). Der ſinnlichen Wahrnehmung mußte Demokrit inſofern die Verſtandeser-

---

[1]) Arist. Met. A. 4. *διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὄν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον, τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις.* Arist. Phys. I. 5. De Gen. et Corr. I. 8. De Sensu 4. de An. III. 2. Theophr. de Sensib. 49. 58. 63. Sext. Emp. adv. Math. VIII. 184. VII. 135.

[2]) Arist. de An. 1. 2. u. 3. Plut. de Plac. Phil. IV. 3. Stob. Ecl. I. p. 924. Arist. de Resp. c. 4.

[3]) Theophr. de Sensib. 50. u. 55. Arist. de Sens. 2. de An. II. 7. Plut. Symp. V. 72. VIII. 10. Plut. de Plac. Phil. IV. 8. 13. u. 19. V. 2. Diog. L. IX. 44. Arist. de divin. p. somn. c. 2. Cic. de divin. II. 67.

kenntniß entgegensetzen, als nach seiner Lehre der Verstand einsieht, daß es an sich, abgesehen von unsrer Empfindungsweise, nichts andres Wirkliches gibt, als das quantitativ Bestimmte, als die Bewegung, die Gestalt, die Lage und den Wechsel von Zusammensetzung und von Trennung der den Raum erfüllenden Atome. Jede qualitative Bestimmtheit ist nach ihm bloß eine Erscheinung für die Sinne, welche in ihrer Eigenthümlichkeit zwar einerseits durch jene auf die Seele einwirkenden objectiven Eigenschaften und Zustände, andrerseits aber durch die subjectiven Einrichtungen und Thätigkeiten unsrer Sinnesorgane bedingt ist. Dasjenige, was erscheint, ist allerdings insofern wahr, als der bestimmte naturgemäße Eindruck des Körperlichen auf unsre Seele wirklich vorhanden ist. Jedoch nur die durch Ueberlegung gewonnene Erkenntniß ist die ächte, die bloß durch Sinneswahrnehmung erlangte die unächte [1]). Ohne schon in eigentliche moralische Begriffsbestimmungen einzugehen, welche nach zuverlässigen Zeugnissen zuerst Sokrates unternommen hat [2]), und ohne also die wissenschaftliche Behandlung der Ethik zu beginnen, soll er doch in mehreren Schriften seine Ansichten über das letzte Ziel der menschlichen Bestrebungen, über das höchste Gut ausgesprochen und dasselbe in den Seelenfrieden gesetzt haben, welchen er als die Folge der wahren Naturerkenntniß betrachtete [3]).

---

[1]) Sext. Emp. adv. Math. VII. 138. Democritus ap. Sext. Emp. l. c.: *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοὴ, ὀδμὴ, γεῦσις, φαῦσις* u. s. w. Cic. Acad. Quaest. IV. 23.

[2]) Aristoteles sagt hierüber Met. M. 4: *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου, τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν*, u. s. w. Vergl. Met. A. 6.

[3]) Diog. L. IX. 45. u. 46. Clem. Alex. Strom. II. p. 417. Stob.

Diogenes und Archelaus.

22. In den Lehren der beiden letzten bekannten Philoſophen der ioniſchen Folge, des Diogenes aus Apollonia auf Kreta, und des Archelaus aus Milet oder Athen treffen wir keine eigenthümliche Weltanſchauung, ſondern nur eine Combination früherer Begriffe an. Diogenes, von deſſen Schrift über die Natur einige Bruchſtücke uns aufbewahrt ſind, ſcheint ein jüngerer Zeitgenoſſe des Anaxagoras geweſen zu ſein [1]). Unſtreitig hatte er von der Unzulänglichkeit der trennenden Entgegenſetzung des Urſtoffes gegen die Urkraft in der Weltanſicht dieſes ſeines Vorgängers ſich überzeugt, während er demſelben in der rein vernünftigen Anerkennung beiſtimmte, daß in der geſammten Naturordnung die Herrſchaft des Denkens über die Bewegung ſich offenbart. Er ſchrieb demnach der Luft, welche er mit Anaximenes für den Urſtoff anzuſehen ſich bewogen fand, als dem urſprünglichen und urgründlichen Weſen nicht nur die allbewegende und allbelebende, ſondern auch die Alles erkennende und ordnende Macht zu [2]). Archelaus [3]) wird ein Schüler

---

Ecl. II. p. 76. Stob. Serm. III. 34. IV. 73. V. 24. Cic. de Fin. V. 29. Demokrit bezeichnete den von ihm als höchſtes Gut betrachteten Seelenfrieden mit verſchiedenen Benennungen. Er nannte ihn εὐθυμία, auch εὐεστώ, ἀθαμβία, ἁρμονία, συμμετρία, ἀταραξία. Cicero l. c. bemerkt über die ethiſchen Betrachtungen des Demokrit: „pauca enim neque ea ipsa enucleate ab hoc de virtute dicta.“

[1]) Simplic. in Phys. fol. 6. 33. 104. 105. Clem. Alex. ad Gent. p. 42. Sidon. Apollin. XV. 91. Stob. Ecl. p. 508. Diog. L. IX. 57.

[2]) Arist. de An. I. 2. De Gen. et Corr. I. 6. Simpl. in Phys. fol. 6. a. fol. 32 b. u. 33. a. Plut. de Plac. Phil. V. 20 u. 23.

[3]) Er war nach Einigen aus Athen, nach Andern aus Milet, und ſoll anfangs in Lampſakus, ſpäter in Athen ge-

des Anaxagoras genannt. Er ſcheint in den meiſten Puncten ſeiner Kosmologie die Anſichten ſeines Lehrers feſtgehalten zu haben, und hauptſächlich nur darin von Anaxagoras abgewichen zu ſein, daß er nicht den Geiſt dem Körperſtoffe dualiſtiſch entgegenſetzte, ſondern jenen als dieſem urſprünglich einwohnend betrachtete [1]).

Die eleatiſche Schule.

23. Gegen die philoſophiſche Weltbetrachtung der ioniſchen Schule bildete die der eleatiſchen einen unmittelbaren Gegenſatz. Anſtatt, wie die Jonier, die erfahrungsmäßig gegebenen Begriffe der Vielheit und des Entſtehens und Vergehens der Dinge auch für die Speculation über das Weltganze ohne weiteres gelten zu laſſen, legte die eleatiſche Schule vor Allem die Frage nach der rein vernünftigen Denkbarkeit jener Begriffe in ihrer Beziehung auf die Totalität des Seienden ſich vor, welche ſie verneinend beantworten zu müſſen glaubte. Hiermit ergriff ſie in der beſtimmten Ausbildung des ihr eigenthümlichen Charakters, welche durch Parmenides erfolgte, den Standpunct des einſeitigen Rationalismus und objectiven Idealismus, dem das Streben und das Vertrauen angehört, das wahre Sein der Wirklichkeit unabhängig von den Ausſprüchen der Erfahrung, ja in Widerſpruch mit denſelben und in Beſeitigung der vermeintlich täuſchenden Hülle des Sinnenſcheines durch reine Meditation, durch bloße Bearbeitung abſtracter Begriffe zum Gegenſtande der ſpeculativen Erkenntniß zu ma-

---

lehrt haben. Diog. L. II. 16. Sext. Emp. adv. Math. VII. 14. Euseb. Praep. Evang. X. 14.

[1]) Simpl. in Phys. fol. 6. b. 7. a. Stob. Ecl. I. p. 56. Orig. Philos. c. 9. August. de Civ. Dei VIII. 2.

chen [1]). Aber es gelang ihr nicht, auf diesem Standpuncte sich gehörig festzustellen, und eine sie selbst befriedigende Lösung des von ihr erfaßten Problemes zu gewinnen. Unterliegend, wie Aristoteles über sie urtheilt, unter der Schwierigkeit der Forschung [2]) über das Verhältniß der absoluten Einheit des Seins zu der Vielheit des Erscheinenden kam sie auf ihrem Wege nur so weit, daß sie den Widerstreit zwischen dem nothwendigen Begriff der All-Einheit des schlechthin unveränderlichen Wirklichen und zwischen der empirischen Kenntniß der sinnenfälligen Mannigfaltigkeit veränderlicher Dinge als einen von ihr anerkannten und für sie unauflöslichen Contrast aussprach. Aus dieser Beschaffenheit der eleatischen Speculation erklärt es sich, warum sie nur eine sehr geringe Anzahl von Vertheidigern gefunden. Keine Spur deutet auf eine beträchtlichere Ausbreitung derselben hin, und außer den vier eleatischen Philosophen, von deren Lehren unsere Quellen berichten, wird kein anderer Anhänger dieser Schule uns namhaft gemacht.

Xenophanes.

24. Der Erste, welcher in der angedeuteten Weise, noch ohne daß er sie in ihrer Strenge und Consequenz, und hiermit auch in ihrer Einseitigkeit entschieden geltend machte, zu philosophiren begann, war Xenophanes aus Kolophon [3]). Im jugendlichen Mannesalter aus seiner Vaterstadt vertrieben brachte er die übrige Zeit seines langen Lebens in ver-

---

[1]) Aristoteles ap. Euseb. Praep. Evang. XIV, 17. p. 756. Vergl. Euseb. l. c. p. 718. d.

[2]) ἡττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως. Arist. Met. A. 3.

[3]) Sein Zeitalter wird verschieden angegeben. Nach einem Berichte des Diogenes L. IX, 20. blühte er um die sechzigste Olympiade.

ſchiedenen Städten Siciliens und Griechenlands zu [1]). Vornehmlich ſcheint er in Elea verweilt zu haben, wo er für die von ihm eingeleitete Richtung der Speculation an Parmenides einen unmittelbaren Schüler oder doch einen fortbildenden Nachfolger fand und hierdurch Stifter der nach dieſer Stadt genannten Schule ward [2]). Wie ſchon Plato den eleatiſchen Fundamentalſatz mit den Worten ausdrückt: Alles ſei Eins [3]), ſo beſteht auch nach Ariſtoteles [4]) das Charakteriſtiſche dieſer Richtung überhaupt darin, daß ſie das

[1]) Diog. L. IX. 18. Xenophanes ſelbſt berichtet in einigen Verſen bei Diogenes l. c., daß er ſeit ſeinem fünf und zwanzigſten Jahre ſieben und ſechzig Jahre lang im Helleniſchen Lande hin und her gezogen ſei.

[2]) Diog. L. IX. 20. Arist. Rhet. II. 23. Arist. Met. A. 5. Er wird als Verfaſſer epiſcher, elegiſcher und iambiſcher Gedichte genannt. Diog. L. IX. 18. Im epiſchen Versmaß ſchrieb er ſein philoſophiſches Lehrgedicht, von dem uns einige Fragmente übrig geblieben ſind. Dieſe nebſt den ächten Anführungen des Ariſtoteles über ihn ſind die einzige zuverläſſige Quelle, aus der wir eine Kenntniß ſeiner unſtreitig noch höchſt einfachen und nicht mit dialektiſchen Waffen gerüſteten Lehre gewinnen können. Innere Gründe ſprechen entſcheidend dafür, daß die Berichte über die dialektiſchen Argumentationen des Xenophanes ſowohl in der dem Ariſtoteles beigelegten, mit einem verderbten Text und mit einem unſichern Titel auf uns gekommenen Schrift de Xenophane, Zenone et Gorgia, als bei Simplicius in Phys. fol. 5. b. — 6. und bei Beſſarion adv. Calumn. Plat. fol. 32. b. keine Glaubwürdigkeit beſitzen. Sie enthalten nicht nur keine Spuren von der dichtriſchen Darſtellung des Kolophoniſchen Weiſen, ſondern ſie contraſtiren durchaus mit dem Inhalt und mit der Sprache ſeiner vorhandnen Bruchſtücke, wie auch mit dem, was Ariſtoteles über ihn erwähnt und urtheilt.

[3]) Sophist. p. 242. d.

[4]) Met. A. 5.

Entſtandenſein des Weltganzen, ſein Hervorgegangenſein aus einem Urſtoff und die bei den Joniern und Pythagoreern geltende Bedeutung der geordneten Vielheit der Dinge läugnend die Einheit des Alls und die Unveränderlichkeit deſſelben behauptet. Ueber Xenophanes bemerkt Ariſtoteles [1]), er, welcher zuerſt dieſe Einheit angenommen, habe ſich darüber gar nicht deutlich ausgeſprochen, ob ſie dem Begriffe nach, oder dem Stoffe nach zu faſſen, ob daher das All-Eine als begriffsmäßig beſtimmt und begrenzt, oder als ein unendliches zu denken ſei. Sondern auf den ganzen Himmel blickend habe er geſagt: das Eine ſei die Gottheit. In Einſtimmung mit dieſer Ariſtoteliſchen und mit der Platoniſchen Angabe wird auch von den ſpäteren Berichterſtattern als der Hauptgedanke des Xenophanes der Satz angeführt: Alles ſei Eins, dies Eine ſei wandellos und ſei Gott [2]).

25. Den angegebenen Gedanken zugleich mit Hervorhebung der allumfaſſenden Größe und Macht des göttlichen Verſtandes und mit Beſtreitung polytheiſtiſcher Vorſtellungen ſehen wir in den Bruchſtücken ſeines Lehrgedichtes angedeutet. Die Gottheit, die ihm nach dem Zeugniß des Ariſtoteles das All-Eine iſt, wird hier bezeichnet als der eine Gott, welcher unter den Göttern und Menſchen der Größte iſt, den Sterblichen weder an Geſtalt noch in ſeinem Denken ähnlich [3]). Dem Gott ſchreibt Xenophanes zu, daß er ohne Bemühung durch ſeinen Verſtand Alles beherrſcht, und daß er mit ſeinem ganzen Weſen oder allgegenwärtig ſieht, hört und denkend erkennt [4]). Er rügt es an Homer und Heſiodus, daß ſie den Göttern menſchliche Vergehungen auf-

[1]) l. c.

[2]) Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I. 225. Euseb. Praep. Evang. I. 8. Diog. L. IX. 19. Cic. Acad. Quaest. IV. 37. de Nat. Deor. I. 11.

[3]) Clem. Alex. Strom. V. p. 601.

[4]) Simplic. in Phys. fol. 6. Sext. Emp. adv. Math. IX. 144.

gebürdet haben [1]), und erklärt die Meinung, daß die Götter geboren und daß sie mit menschlicher Gestalt, Stimme und Kleidung versehen sein, aus der Geneigtheit des Menschen, das was seiner eignen Natur angehört, für das Schönste und Beste zu halten. Nicht anders, sagt er, würden es die Thiere machen, wenn sie mit Händen begabt Gestalten zu malen und zu bilden vermöchten. Rinder und Pferde würden keine andre Gestalt, als die ihrige, den Göttern verleihen [2]). — In diesen Aussprüchen verkündigt sich eine so einfache, schlichte und der dialektischen Ausbildung so fern stehende Betrachtungsart und Ausdrucksweise, und sie zeigen sich so sehr im Einklang mit dem Aristotelischen Urtheil: Xenophanes habe über die Natur des Einen noch keine deutlichen Bestimmungen gegeben [3]), daß es durchaus unglaublich ist, es sein in Verbindung mit ihnen allerlei künstliche dialektische Beweise, Dilemmen und Antinomieen der Vernunft in jenem Lehrgedicht vorgekommen [4]).

---

[1]) Sext. Emp. l. c. 193.

[2]) Clem. Alex. l. c.

[3]) Met. A. 5.

[4]) Mit einem Dilemma soll Xenophanes die Undenkbarkeit des Werdens hinsichtlich auf das All-Eine bewiesen haben. Das Gewordene, habe er behauptet, müsse entweder aus dem Gleichen oder aus dem Ungleichen entstanden sein. Keins von Beiden sei aber möglich. Das Gleiche könne von dem Gleichen eben so wenig erzeugt werden, als dasselbe erzeugen, weil das Gleiche zum Gleichen sich auf gleiche Weise verhalte, auf der andern Seite könne auch das Ungleiche nicht aus dem Ungleichen entspringen. Denn wenn aus dem Schwächeren das Stärkere hervorginge, oder aus dem Kleineren das Größere, oder aus dem Schlechteren das Bessere, oder umgekehrt aus dem Besseren das Schlechtere, so würde das Nichtseiende aus dem Seienden werden, was unmöglich sei. Demzufolge sei Gott ewig. Arist. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3. Simplic.

26. Mit den Andeutungen ſeiner theologiſchen All-Einslehre ſcheint Xenophanes auch phyſikaliſche Betrachtungen verbunden zu haben, über welche aber ſeine Fragmente ſowohl, als die Berichte, die ſich hierüber vorfinden, zu wenig Aufſchluß geben, um uns ihren Zuſammenhang überblicken und ihre Bedeutung mit Sicherheit verſtehen zu laſſen. Im Allgemeinen ſind wir wohl berechtigt dafür zu halten, daß ihm noch nicht, wie ſeinem Nachfolger Parmenides, ein unvereinbarer Gegenſatz zwiſchen dem Gedanken der Einheit und Unveränderlichkeit des Alls und zwiſchen der Wahrnehmung der Vielheit und Wandelbarkeit der Dinge ſich darſtellte. Er konnte ſeine Anſicht feſthalten, daß das Ganze ein ſich ewig gleich bleibendes göttliches Weſen mit allumfaſſender Intelligenz ſei, konnte hiernach die Unterſuchungen über die Entſtehungsweiſe des Kosmos verwerfen, und dennoch innerhalb des Ganzen, nämlich in dem Gebiet der Erde und ihrer Atmoſphäre, einen Kreis des Entſtehens und des Vergehens annehmen. Auf dieſen Kreis ſcheinen ſich die Ausſprüche zu beziehen, die über den Wandel der Dinge in ſeinem Lehrgedicht enthalten geweſen ſein mögen und die hierüber noch in ſeinen Fragmenten vorkommen. Wohl nur im Bezug auf die Individuen hiernieden behauptete er, aus Erde ſei Alles und in Erde endige ſich Alles [1]), und ſagte

in Phys. fol. 6. a. In der Form von Antinomieen der Vernunft ſoll er gezeigt haben, Gott laſſe ſich weder als unbegrenzt und unveränderlich, noch als begrenzt und veränderlich denken, nicht unter jenen Beſtimmungen, weil dieſelben nur dem Nichtſeienden, nicht unter dieſen, weil ſie nur dem zur Vielheit Gehörenden zukommen würden. Arist. l. c. Simplic. l. c.

[1]) Bei Sext. Emp. adv. Math. X. 313 seq.: *ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*. Dieſer Vers ward nach Sextus E. von Einigen ſo gefaßt, als habe Xenophanes die Welt aus der Erde als aus dem einzigen urſprünglichen Ele-

im weſentlich gleichen Sinn: wir Alle entſpringen aus Erde und aus Waſſer [1]), wie auch: Erde und Waſſer iſt Alles, was wächſt und entſteht [2]). Die Tiefe der Erde und die Höhe des Aethers ſoll er ſich als unendlich vorgeſtellt haben.

---

ment hervorgehen laſſen, wogegen ſchon die Bemerkung des Ariſtoteles ſpricht: von keinem Philoſophen ſei die Erde für den einzigen Urſtoff gehalten worden. Met. A. 7.

[1]) Bei Sext. Emp. l. c.: *πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐγενόμεσθα.*

[2]) Jo. Philop. in Arist. Phys. D. p. 2. Simplic. in Phys. fol. 41. a.: *γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται.* Es iſt weſentlich gleichbedeutend, ob Xenophanes ſagt: wir ſtammen Alle aus der Erde, oder: wir ſind Alle aus Erde und Waſſer entſprungen, da er nicht der trocknen, ſondern nur der feuchten Erde, der Erde unter Mitwirkung des Waſſers, wie auch unter Mitwirkung der Luft und der Wärme, die Kraft der Erzeugung ihrer Producte zuſchreiben konnte. Auch ſoll er behauptet haben, die Oberfläche der Erde habe ſich allmählig aus dem Meer erhoben und ſei durch Austrocknung der Gewäſſer bewohnbar geworden, Orig. Philos. c. 14., und gleichfalls wird ihm die Behauptung zugeſchrieben: die Erde ſei durch die Einwirkung der Luft und des Feuers feſt geworden. Plut. de Plac. Phil. III. 9. Jene beiden Verſe, welche den Urſprung der irdiſchen Dinge auf Erde und Waſſer zurückführen, wurden von Einigen unter den alten Berichterſtattern ſo verſtanden, als habe er aus dieſen beiden Elementen die Weltbildung abgeleitet. Sext. Emp. l. c. Jo. Philop. l. c., und inſofern er auch dem Feuer und der Luft einen Einfluß auf die Geſtaltung der irdiſchen Dinge beigelegt, eine mendliche Ausbreitung des Aethers über der Erde angenommen und die Geſtirne als täglich ſich erneuernde feurige Meteore aus der Ausdünſtung des Meeres abgeleitet haben ſoll (Orig. Philosoph. l. c. Stob. Ecl. I. p. 512. u. 522), konnte hieraus die Meinung bei Diogenes L. entſtehen, IX. 19., er habe gelehrt: *τέτταρα εἶναι τῶν ὄντων στοιχεῖα.*

Uebrigens geht aus einem Fragmente ſeines Lehrgedichtes [1]) deutlich hervor, daß er ſeinen Lehrmeinungen und überhaupt dem menſchlichen Erkennen den Charakter der Gewißheit abgeſprochen und über den Mangel eines zuverläſſigen Kennzeichens zur Unterſcheidung der Wahrheit von dem Irrthum geklagt. Daher konnte er den alten Skeptikern auch als ihr Vorgänger erſcheinen und ſie glaubten nicht ohne Grund, zur Empfehlung ihrer Denkart auf das Anſehen des kolophoniſchen Weiſen ſich berufen zu dürfen [2]).

Parmenides.

27. Parmenides aus Elea [3]), der zweite und berühmteſte in der Folge der eleatiſchen Philoſophen, welcher — vielleicht ein unmittelbarer Schüler des Xenophanes [4]) — die von ſeinem Vorgänger eröffnete Richtung mit ausgezeichneter Geiſteskraft verfolgt zu haben ſcheint [5]), ſprach, wenn

[1]) Bei Sext. Emp. adv. Math. VII. 49. u. 110. VIII. 326:
Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται
Εἰδώς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων,
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

[2]) Sext. Emp. l. c. Pyrrh. Hyp. II. 18. u. 224. Diog. L. IX. 72. Euseb. Praep. Evang. I. 8. Cic. Acad. Quaest. II. 23.

[3]) Ueber ſeine Lebenszeit wird verſchieden berichtet. Nach einer Erzählung in mehreren Dialogen Plato's (Sophist. p. 217. Parmen. p. 127. Theaet. p. 183.) kam Parmenides in ſeinem fünf und ſechzigſten Jahre mit dem vierzigjährigen Zeno nach Athen, und unterredete ſich dort mit dem damals noch ſehr jungen Sokrates über philoſophiſche Gegenſtände. Hiernach könnte das Geburtsjahr des Parmenides in die fünf und ſechzigſte Olympiade (etwa in das Jahr 516 v. Chr.) fallen.

[4]) Arist. Met. A. 5. Sext. Emp. adv. Math. VII. 111.

[5]) Plato erwähnt ſeiner in den ehrenvollſten Ausdrücken, Sophist. p. 217. Theaet. p. 183, und auch Ariſtoteles ſchätzte ihn höher, als den Xenophanes und den Meliſſus. Met. A. 5.

gleich in der unangemeſſenen Form einer dichteriſchen Darſtellung [1]), doch mit Entſchiedenheit die Anſicht als den leitenden Grundſatz ſeiner Betrachtungen aus: daß zur wahren Erkenntniß des Seins nicht das von der Sinneswahrnehmung geleitete Vorſtellen, ſondern allein das prüfende, die Bedeutung der Gründe erwägende Nachdenken zu führen vermöge [2]). Auf dieſem Wege der Wahrheit ergibt ſich nach ſeiner Betrachtungsweiſe die zuverläſſige Einſicht, daß alle Dinge Eins ſind und daß dieſes Eine das ſchlechthin Seiende iſt, welches durch die Vorſtellung des Nichtſeienden nicht getrübt von uns gefaßt werden muß [3]). Nur das Sein iſt daher wirklich, das Nichtſein oder das Nichts iſt die leere Vorſtellung, welcher in dem Univerſum keine objective Bedeutung angehört [4]). Die Meinung, daß das

---

[1]) Er ſtellte ſeine Anſichten in einem Lehrgedichte dar, von welchem Sextus Empirikus und Simplicius uns nicht unbeträchtliche Fragmente erhalten haben. Seine Verſe werden, wie die des Xenophanes, bei Cicero als minder gute bezeichnet (Acad. Quaest. IV. 23. Vergl. Plut. de recta rat. aud. 13.). Gewiß iſt, daß die Deutlichkeit und Verſtändlichkeit ſeiner Gedanken durch dieſe Einkleidungsweiſe beeinträchtigt wird.

[2]) Parmenides ſagt hierüber, bei Diogenes L. IX. 22. u. Sext. Empir. adv. Math. VII. 111—115:

Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
Νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
Καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
Ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα· μόνος δέ γε θυμὸς ὁδοῖο
Λείπεται. Zu vergl. Euseb. Praep. Evang. I. 8. u. XIV. 17.

[3]) Arist. Met. B. 4: *τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστι, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου συμβαίνειν ἀνάγκη λόγον ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν.* Zu vergl. Arist. Met. A. 5.

[4]) Procl. in Tim. p. 105. Simplic. in Phys. fol. 25. a:

Nichts ſei und nothwendig ſei, daß das Sein und das Nichts zwar auf der einen Seite nicht Daſſelbe, aber auf der andern Seite doch Daſſelbe ſein, indem Beides eine objective reale Bedeutung beſitze, gehört zu den Wahnbegriffen der großen Menge [1]). Demzufolge iſt das Seiende ungeworden und wandellos, für daſſelbe iſt eben ſo wenig ein Entſtehen, als ein Vergehen denkbar; dasjenige, woraus es ſeinen Urſprung und ſeinen Wachsthum nehmen ſollte, müßte das Nichts ſein, und mit dieſer Annahme würde dem Nichts die Bedeutung des Seins beigelegt, auch könnte aus dem Seienden nichts Andres, als das Seiende ſelbſt werden, und ſo kann ihm keine Art der Veränderung zukommen. Eben ſo wenig läßt ſich an dem Seienden das räumliche Außereinanderſein und mithin die Vielheit des Einzelnen und die Theilbarkeit denken. Hierbei müßte vorausgeſetzt werden, das Sein werde durch leere Zwiſchenräume unterbrochen, dergleichen es unmöglich geben kann, da der leere Raum mit dem Nichts gleichbedeutend, Alles aber mit dem Seienden erfüllt und das Ganze ein ſtetiges iſt. Aus dem nämlichen Grunde iſt für das Seiende keine Bewegung möglich. Immer in demſelben Zuſtand bleibend beharrt es an und für ſich ſelbſt. Die mächtige Nothwendigkeit hält es in den Banden der Grenze, von der es ringsum eingeſchloſſen iſt, denn es durfte nicht unvollendet ſein. Sonach enthält das Seiende die Charaktere der Ewigkeit, der Unveränderlichkeit und der vollkommenen Einheit [2]). Als das Vollendete und

. . . . . ἔστι γὰρ εἶναι,
Μηδὲν δ' οὐκ εἶναι, τά τέ σε φράξεσθαι ἄνωγα.

[1]) Simpl. l. c. Arist. Met. A. 5. B. 4. De Gen. et Corr. I. 8.

[2]) Arist. Phys. I. 2. De Coelo III. 1. De Gen. et Corr. I. 8. Plut. ap. Euseb. Praep. Evang. I. 8. Simpl. l. c. fol. 9. a. 17. b. 19. a. 31. a. u. b:

. . . . . μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστι· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασσι

Vollſtändige, überall Gleiche und allenthalben gleichmäßig Begrenzte iſt es einer von allen Seiten wohlgerundeten Kugel vergleichbar [1]). Inſofern es die ſämmtlichen Eigenſchaften der Realität in ſich befaßt, iſt es auch das allumfaſſende Erkennen, welches keineswegs ein Nichtſeiendes, ſondern mit dem Seienden Eins und Daſſelbe iſt [2]).

28. In den angeführten Sätzen iſt dasjenige enthalten, was von der rationalen Wahrheitslehre des Parmenides auf uns gekommen. Neben derſelben behandelte er aber auch die gemeinſame, für ihn freilich eine andre Bedeutung, als für die Philoſophen der ioniſchen und pythagoriſchen Schule enthaltende Aufgabe der vorſokratiſchen Philoſophie, und bildete eine kosmogoniſche Theorie und eine Naturlehre, welche aus ſeinem Geſichtspuncte bloß als eine Phänomenologie, als eine Lehre von den unwahren Erſcheinungen des hinter denſelben ſich verhüllenden wahren Seins zu ſeiner Alethiologie oder Ontologie ſich verhalten konnte [3]). Ariſtoteles

---

πολλὰ μάλ' ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτάλαντον,
οὐδέποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν
ἓν συνεχές· . . . . .

[1]) Simpl. l. c. fol. 31. b. Plat. Soph. p. 244. e. Arist. Phys. III. 6.

[2]) Simpl. l. c.:
ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα,
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος· . . . . .

[3]) Er ſelbſt bezeichnet den Uebergang von ſeiner Wahrheitslehre zu ſeiner Erſcheinungslehre mit den Worten (bei Simplicius l. c. fol. 8. a. 38. b. in Arist. de Coelo fol. 137. a.):
Ἐν τῷ σοι παύσω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
Ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
Μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

bemerkt in dieser Hinsicht: gezwungen, dem Erscheinenden zu folgen, habe Parmenides angenommen, dem Begriffe nach sei das Seiende nur Eines, stelle sich aber der Sinneswahrnehmung als eine Vielheit dar [1]). Ueber diese sinnenfällige Welt verbreitete er sich mit kosmogonischen und physikalischen Hypothesen in seinem Lehrgedichte [2]). Er führt hier zwei Gegensätze auf, welche in der Natur walten, das ätherische Feuer der Flamme, das Sanfte, Dünne, sich allenthalben Gleiche, und die dichte und schwere Gestalt der Nacht. Alle Dinge der Welt haben an Beidem Theil und sind aus Beidem gemischt [3]). Aristoteles bemerkt hierüber [4]), Parmenides habe zwei Ursachen und Principien angenommen, das Warme und das Kalte, gleichsam Feuer und Erde, und habe das Warme an die Stelle des Seienden, das Kalte an die Stelle des Nichtseienden gesetzt.

Zeno aus Elea.

29. Zeno aus Elea, ein Schüler und vertrauter Freund des Parmenides [5]), machte sich besonders durch seine dialek-

---

[1]) Arist. Met. A. 5.

[2]) Zu vergl. Arist. Phys. I. 5. De Gen. et Corr. I. 3. Plut. adv. Colot. p. 1114. b. seq. Diog. L. IX. 21.

[3]) Parmen. ap. Simplic. l. l. c. c. und in Phys. fol. 7. b. 39. a.

[4]) Met. A. 5. de Gen. et Corr. I. 3.

[5]) Sein Geburtsjahr scheint ungefähr in die siebzigste Olympiade zu fallen, so daß er ein Altersgenosse des Anaxagoras war. Er blühte nach Diogenes Laertius um die neun und siebzigste Olympiade. Plat. Parmenid. p. 127 u. 128. Diog. L. IX. 25. Suidas (s. v. Ζήνων) führt die Titel mehrerer von ihm verfaßter Schriften an, unter ihnen eine περὶ φύσεως. Plato (l. c.) erwähnt die Vertheidigungsschrift, welche Zeno als junger Mann hinsichtlich auf die Wahrheitslehre des Parmenides verfertigt und in Athen vorgelesen haben soll, und in welcher er zu zeigen sich bemüht habe, daß die

tische indirecte Vertheidigung der parmenideischen Ontologie bekannt, indem er die Widersprüche darzulegen suchte, welche für den Standpunct des reinen Denkens in den Begriffen der Vielheit der Dinge und ihrer Bewegung enthalten sind. Während von seiner Naturlehre gar keine bestimmten Nachrichten sich erhalten haben [1]), finden wir über seine apagogischen Beweisversuche hauptsächlich bei Aristoteles und bei Simplicius manche nähere Angaben. Diese Versuche sind bemerkenswerth als die ersten in der Geschichte der Philosophie augenscheinlich hervortretenden Beispiele einer verwirrenden Verwechslung der Bedeutung des bloß subjectiv Gültigen in den logisch-mathematischen Vorstellungsformen und des objectiv Gültigen in den ideal-realen Erkenntnißformen des menschlichen Geistes, einer Verwechslung, welche späterhin so häufig in den philosophischen Systemen, auch noch in denen der neuesten Zeit, durch irrige Ansichten sich kund gegeben hat.

30. Gäbe es, behauptete Zeno, eine Vielheit realer Dinge, so müßte ihnen mit gleichem Rechte die unendliche Kleinheit, wie die unendliche Größe zukommen. Diese Behauptung scheint er so ausgeführt zu haben, daß er nachzuweisen suchte, die Dinge würden unendlich klein sein, insofern sie zurückzuführen wären auf letzte untheilbare Einheiten, aus deren Zusammensetzung keine Größe hervorgehe; sie wären unendlich groß, insofern sie aus unendlich vielen immer noch ausgedehnten und folglich theilbaren Theilen bestünden [2]). Auf ähnliche Weise erhelle aus einem anderen Gesichtspuncte, daß jede Vielheit zugleich als begrenzt und als unbegrenzt vorgestellt werden müsse. Als begrenzt, weil

Ansicht von der Vielheit der Dinge nicht wenig sich Widersprechendes enthalte.

[1]) Diog. L. IX. 29. Stob. Ecl. I. p. 60.

[2]) Arist. Met. B. 4. Simpl. in Phys. fol. 30. a. u. b.

anzuerkennen ſei; was eine Vielheit ausmacht, iſt ſo oder ſo viel, weder mehr noch weniger, folglich kommt ihm eine vollendete, beſtimmte Quantität zu. Als unbegrenzt, weil man annehmen müſſe, daß zwiſchen den Dingen andre und zwiſchen dieſen wieder andre ſich befinden, und daß dies ſo ins Unendliche fortgehe [1]). Ferner zeigte Zeno, was für Widerſprüche aus dem Begriffe der Bewegung ſich ergeben. Wer annehme, daß ein Körper von einem Standpunct aus zu einem andern gelangt, müſſe zugeben, daß eine unendliche, weil aus unendlich vielen Theilen beſtehende Raumgröße während eines begrenzten Zeitabſchnittes durchmeſſen werde [2]). Es ſei undenkbar, daß der Körper das Ende der Linie erreiche, von deren Anfangspunct aus er ſeine Bewegung beginne. Denn bevor er zum Ende komme, müßte er bis zur Hälfte der Linie, und ehe er auch dieſes Ziel gewinne, bis zur Hälfte der Hälfte gekommen ſein. Dieſe Betrachtung ſei ins Endloſe fortzuführen, und verſtatte nicht, den Körper an irgend einem Ziele anlangen zu laſſen [3]). Aus gleichem Grunde laſſe ſich nicht denken, daß eine Schildkröte, die einen gewiſſen Vorſprung voraus hätte, von einem Achilles eingeholt werden könnte. Denn man habe den Abſtand zwiſchen beiden, ſobald beide als in Bewegung vorgeſtellt werden, unaufhörlich in immer kleiner werdende Theile zu zerlegen, ohne daß derſelbe bei dieſer fortgeſetzten Theilung in unſerem Denken jemals aufgehoben werden könne [4]). Hierzu kommt, daß das Fortrückende als in jedem Momente irgendwo ſich aufhaltend, als in einem Puncte der Bewegungslinie verweilend angenommen werden müßte, ſo daß jede Bewegung aus ſeinem eignen Gegentheile, aus lauter

[1]) Simpl. l. c. fol. 30. b.
[2]) Simpl. l. c. fol. 236. b.
[3]) Arist. Phys. VI. 9.
[4]) Arist. l. c.

Momenten der Ruhe bestehen würde [1]). Endlich suchte Zeno auch noch die Undenkbarkeit des leeren Raumes nachzuweisen, dessen Realität sowohl durch die Bewegung, als durch die Vielheit der Dinge vorausgesetzt wird. Nähme man an, der Raum sei etwas Wirkliches, aus dem Grunde, weil alles Wirkliche nur im Raume angetroffen werden könnte, so müßte auch er in einem Raume sich befinden, und es würde eine endlose Folge einander voraussetzender Räume erfoderlich sein [2]).

Melissus.

31. Die eleatische Betrachtungsweise der Wirklichkeit wurde auch von Melissus aus Samos [3]) ergriffen und in einer Schrift [4]) dargestellt. Obgleich seine All-Eins-Lehre in den noch vorhandenen Andeutungen derselben der parmenideischen ziemlich nah verwandt erscheint, so sehen wir doch, daß Plato und Aristoteles, welche die letztere sehr hoch achtet, auf seine Leistungen keinen besonderen Werth gelegt und daß Aristoteles ausdrücklich die wissenschaftliche Gedankenbildung, Schärfe und Folgerichtigkeit an ihm vermißt [5]).

---

[1]) Arist. l. c.

[2]) Arist. Phys. IV. 1. u. 3. Simpl. in Phys. fol. 130. b.

[3]) Die Zeit seiner Blüthe fiel nach Apollodor in die vier und achtzigste Olympiade (444 vor Chr.). Diog. L. IX. 24. Er wird als Staatsmann und als Feldherr gerühmt. Diog. L. l. c. Plut. Pericl. p. 166. Adv. Colot. p. 1127. Aelian. V. H. VII. 14. Es ist ungewiß, ob er mit den Lehren des Xenophanes und Parmenides bloß aus ihren Schriften bekannt geworden, oder ob er auch den mündlichen Unterricht des Parmenides genossen. Diogenes berichtet das Letztere, Plato und Aristoteles schweigen hiervon.

[4]) Sie war in Prosa geschrieben. Simplicius führt aus ihr mehrere Stellen an.

[5]) Plat. Theaet. p. 184. Arist. Met. A. 5. Phys. I. 2.

32. Meliſſus begann ſeine Unterſuchungen mit dem dialektiſchen Beweiſe des Satzes, daß dem Sein die Ewigkeit zukomme. Weder aus dem Nichts könne das Wirkliche geworden ſein, noch aus einem Sein; in dem zweiten Falle wäre es ſchon, was es als Wirkliches iſt, und entſtände nicht erſt. Weder zu Nichts könne das Wirkliche werden, noch durch Uebergang in ein anderes Sein vergehen; in dem zweiten Falle bliebe es, was es als Reales überhaupt iſt [1]. Aus der Ewigkeit folgerte er die Unendlichkeit, ſo daß das All nicht bloß in Hinſicht ſeiner Dauer, ſondern auch im Bezug auf ſeine Größe unbegrenzt ſei, aus der Unendlichkeit die Einzigkeit, ferner aus der Einzigkeit die wandelloſe Sich-Selbſt-Gleichheit, die Unbeweglichkeit und die Untheilbarkeit des Wirklichen, aus der Untheilbarkeit endlich deſſen Unkörperlichkeit [2]. Dem gemäß behauptete er auch, daß uns die Sinneswahrnehmungen nur einen täuſchenden Schein bringen, indem ſie uns nicht das wandelloſe Seiende, ſondern bloß veränderliche, aus einander hervorgehende und in einander übergehende Dinge darſtellen [3].

---

[1]) Meliss. ap. Simplic. in Phys. fol. 22. b. — 24. a.

[2]) Simplic. l. c. Lib. de Melisso etc. c. 1. Arist. de sophist. Elench. 4. 5. u. 28. Phys. I. 3.

[3]) Meliss. ap. Simplic. in Arist. de Coelo fol. 138. b. Aristocl. ap. Euseb. Praep. Evang. XIV. 17. Ueber die kosmogoniſchen Anſichten des Meliſſus finden wir nur ſehr Weniges erwähnt. Stob. Ecl. I. p. 60. u. 440. Joh. Philop. in Phys. b. p. 6.

Die pythagoriſche Schule.

33. Unabhängig nicht weniger von der ioniſchen, wie von der eleatiſchen Schule bildete ſich in den griechiſchen Städten Unteritaliens aus der Wirkſamkeit des Pythagoras[1]) hervorgegangen die pythagoriſche, auch die itali-

[1]) Geboren auf der Inſel Samos (Diog. L. VIII. 1. Clem. Alex. Strom. I. p. 309.) begab er ſich in ſeinem Mannesalter, wie Cicero berichtet, in der zwei und ſechzigſten Olympiade (Cic. de Republ. II. 15.) nach Kroton in Unteritalien, und ſtiftete daſelbſt den berühmten Bund (Plat. de Rep. X. p. 600. Gell. Noct. Att. I. 9.), der hauptſächlich politiſchen, moraliſchen und religiöſen Zwecken gewidmet geweſen zu ſein ſcheint. Von ſeinen Leiſtungen im Gebiete der philoſophiſchen Forſchungen wiſſen wir nichts Näheres. Wir dürfen annehmen, daß er kein ſchriftliches Denkmal ſeiner Lehren hinterlaſſen. Es ſind nur ſpätere und unzuverläſſige Berichterſtatter, welche ihm Schriften in Verſen und in Proſa beilegen. Von ſeinem Leben und Wirken ſind zwar ausführlichere Nachrichten vorhanden, aber dieſe tragen größtentheils das Gepräge der Unzuverläſſigkeit und der Erdichtung, und rühren aus der letzten Periode der entarteten, in eine orientaliſch-griechiſche Myſtik übergegangenen alten Philoſophie her. Auch iſt es ungewiß, ob die älteren Pythagoriker geſchrieben haben. Der Erſte, welcher unbeſtreitbar pythagoreiſche Philoſopheme in einer Schrift dargeſtellt, iſt Philolaus, wahrſcheinlich aus Tarent, ein Zeitgenoſſe des Sokrates und des Demokrit (Plat. Phaedo p. 61. Diog. L. IX. 38.). Von dieſem im doriſchen Dialekt verfaßten Werke beſitzen wir einige Bruchſtücke, die entſchieden für ächt gelten dürfen, während alles Uebrige, was noch von Schriften und von Fragmenten unter dem Namen des Pythagoras und der Pythagoreer vorhanden iſt, mit wenigen zweifelhaften Ausnahmen als untergeſchoben ſich ausweiſt. Jene wenigen Ueberreſte von Urkunden der pythagoriſchen Lehre nebſt einigen

ſche [1]) genannt, welche lange in Großgriechenland blühend eine bedeutende Ausbreitung und einen glänzenden Ruf ſich erwarb [2]). Ihr gelang es — wenn gleich nur mit einer mangelhaften, in dialektiſcher Hinſicht noch ganz unausgebildeten und bloß auf die Form des mathematiſchen Denkens ſich ſtützenden Methode — in den weſentlichen Puncten ihrer ſpeculativen Welterklärung das Einſeitige ſowohl des ioniſchen Realismus, als des eleatiſchen Idealismus zu überwinden, und das in beiden Vorſtellungsweiſen Gültige feſtzuhalten und zu vereinigen. Es iſt vorauszuſetzen und aus einigen Spuren erkennbar, daß eine ſo ausgebreitete Schule im Verlauf ihrer Fortbildung bis zum Zeitalter des Plato und des Ariſtoteles verſchiedene, in manchen damals für wichtig gehaltenen Lehrbegriffen von einander abweichende Fractionen enthalten hat [3]). Doch verſtatten uns die Nachrichten hierüber nur unklare und ungewiſſe Blicke in die Bedeutung der hier vorhanden geweſenen Differenzpuncte. Ueberhaupt gelingt es uns bloß, die pythagoriſche Lehre nach den Grundzügen ihrer Kosmologie in derjenigen Geſtalt mit einiger Sicherheit uns kenntlich zu machen, welche hauptſächlich aus den Fragmenten des Philolaus in Verbindung mit den Angaben bei Ariſtoteles und mit Andeutungen bei Plato zum Vorſchein kommt, und welche entſchieden ihrer ſpäteren Periode zur Zeit des Sokrates angehört, wenn ſie auch in früherer Zeit ſchon mehr oder weniger vorhanden und vorbereitet ſein mochte. Unſtreitig iſt dieſe Geſtalt die vollkommenſte,

---

Andeutungen bei Plato und den Anführungen, die wir hierüber bei Ariſtoteles finden, ſind die einzigen ganz zuverläſſigen Quellen, aus denen wir unſre Kenntniß dieſer Lehre zu ſchöpfen vermögen.

[1]) Arist. Met. A. 5. u. 6. Meteor. I. 6.

[2]) Man vergl. unter Anderem Cic. Tusc. Quaest. I. 16. IV. 1.

[3]) Arist. l. c. Meteor. I. 6. u. 8. De An. I. 2. De Coelo III. 1.

zu der ſich der Pythagorismus aus den ihm eigenthümlichen durch Pythagoras gegebenen Grundlagen entwickeln konnte, und diejenige, welche auf die Bildung der Platoniſchen Lehre einen beträchtlichen, auch für unſre gegenwärtige Kenntniß der vorliegenden und von Ariſtoteles [1]) ſehr beſtimmt hervorgehobenen Einfluß ausgeübt hat.

34. Die Pythagoreer, wie Ariſtoteles berichtet [2]), widmeten ſich den mathematiſchen Wiſſenſchaften und erhoben dieſelben zuerſt zu einem gewiſſen Grade der Ausbildung. In dieſem Gebiete des Denkens und Erkennens einheimiſch gewonnen ſie zu der Annahme, die Principien und Elemente der Zahlen ſein die Principien und Elemente aller Dinge. In der Zahl liege hiernach das Weſen der Dinge, ja die Dinge ſein als Zahlen zu betrachten, wofür Ariſtoteles auch in einer unſtreitig mit dieſen beiden Bezeichnungen übereinſtimmenden Bedeutung ſagt [3]): die Dinge beſtehen nach pythagoreiſcher Vorſtellungsweiſe durch Nachahmung der Zahlen, das heißt, was die Weſenheit der Zahlen ausmache, mache nach dieſer Betrachtungsart gleichfalls die Weſenheit der Dinge aus. Die Elemente der Zahlen ſein das Gerade und das Ungerade, jenes ſei das Unbegrenzte, dieſes das Begrenzte. Die Eins beſtehe aus Beiden, denn ſie ſei ſowohl gerade als ungerade, die Zahl aber entſpringe aus der Eins. Das Gerade hielten ſie deshalb für das Unbegrenzte und das Ungerade für das Begrenzte, weil ſie in's Auge faßten, daß ſich jenes in das Endloſe in gleiche Theile zerlegen laſſe,

[1]) Met. A. 6.: *Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ (τοῖς Πυθαγορείοις) τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν.*

[2]) Met. A. 5.

[3]) Met. A. 6.

mithin hinsichtlich dieser Theilbarkeit ein Unendliches sei, während das Ungerade zum Geraden hinzugefügt ihm diese Theilbarkeit nehme und dasselbe begrenze [1]). Anstatt also einen Körperstoff anzunehmen, wie Feuer, Erde und dergleichen, dem die Prädicate der Begrenztheit, der Unbegrenztheit und der Einheit beigelegt wären, stellte die pythagoreische Lehre diese ihr eigenthümliche Behauptung auf: die Unbegrenztheit an sich selbst und die Begrenzung und die Einheit an sich selbst sein die Wesenheit desjenigen, wovon sie ausgesagt werden, und deshalb sei die Zahl das Wesen von Allem; sie sei dasjenige, woraus die Dinge bestehen und worauf die Zustände und Beschaffenheiten derselben beruhen [2]). Dem gemäß urtheilt Aristoteles auch, die Pythagoreer hätten in ihrer Naturerklärung ihre physikalischen Grundursachen und Elemente nicht aus dem Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren hergenommen. Sie hätten, indem sie bloß die Grenze und das Unendliche, das Ungerade und das Gerade zum Grunde gelegt, kein eigenthümliches Princip für die Naturthätigkeiten als solche, für die Bewegungen und Veränderungen aufgestellt, und von den physischen Körpern nicht anders, als wie von den mathematischen Körpern gehandelt. Ihre physikalischen Principien sein allerdings tauglich, um zu dem höheren, dem übersinnlichen Sein hinaufzuführen, aber mehr für die Lehre von diesem, als für eine Naturlehre geeignet [3]).

35. Mit den Angaben des Aristoteles übereinstimmend, sie sowohl bestätigend, als ihren Sinn völlig aufklärend spricht sich Philolaus über die mathematischen Elemente des Kos-

---

[1]) Arist. Phys. III. 4. Simplic. in Phys. fol. 105. Vergl. Philol. ap. Stob. Ecl. I. p. 456.

[2]) Arist. Met. A. 5. B. 4.

[3]) Met. A. 8.

mos aus. Er rühmt von der Zahl, daß ohne ſie nichts erkennbar, ohne ſie Alles unbegrenzt, folglich unbeſtimmt, ungewiß und dunkel ſein würde. Sie enthalte keine Täuſchung, ſei dem Trug unzugänglich, ſei die Führerin und Lehrerin für alle Richtungen des Forſchens [1]). Inwiefern nun das Weſen der Zahl das Weſen der Dinge ſei, erklärt er durch folgende Sätze. Die Dinge, ſagt er, können weder aus lauter Begrenzendem noch aus lauter Unbegrenztem beſtehen, ſondern es erhellt, daß die Welt und das in ihr Enthaltene aus Begrenzendem und aus Unbegrenztem zuſammengefügt iſt. Da nun von dieſen Beiden das Eine dem Andern nicht ähnlich und nicht gleichartig iſt, ſo würden ſie unmöglich zur Weltordnung haben verbunden werden können, wäre nicht die Harmonie hinzugekommen. Denn das Aehnliche und Gleichartige bedurfte der Harmonie nicht. Aber das Unähnliche, weder Gleichartige, noch Gleichwirkende mußte nothwendig durch die Harmonie verknüpft werden, um in dem Kosmos zuſammengehalten zu werden [2]).

36. Bei der Zuſammenſtellung dieſer Ausſprüche des Philolaus mit jenen Ariſtoteliſchen Berichten ergibt ſich folgender Sinn des Fundamentalſatzes der Pythagoreiſchen Weltlehre. In der Ordnung des Kosmos und in der Eigenthümlichkeit aller zu ihm gehöriger Dinge verkündigt ſich der Unterſchied und der Zuſammenhang zwiſchen dem durch die Form beſtimmbaren und dem als Form beſtimmenden Prin-

[1]) Philol. ap. Stob. Ecl. I. p. 8. 456. u. 458. Hiermit iſt zu vergleichen Sext. Emp. adv. Math. VII. 92, wo es heißt: *οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μέν φασι (κριτήριον εἶναι), οὐ κοινῶς δὲ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Φιλόλαος, θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν.*

[2]) Philol. l. c. p. 454. u. 458.

cip. Das durch die Form bestimmbare nannten die Pythagoreer, so wie wir es bei Philolaus finden, das „Unbegrenzte“ [1]), das als Form bestimmende, da ihnen die Bedeutung der Idee noch im Dunkeln blieb und sie das Wesen aller Dinge auf das mathematische Bestimmtsein des Mannigfaltigen durch das Maß zurückführten, nannten sie das „Begrenzende“ [2]), wofür die Ausdrücke „die Grenze“ und das „Begrenzte“ bei Aristoteles vorkommen [3]). Nicht bloß die quantitative, sondern auch die qualitative Bestimmtheit wird dem Kosmos und jedem einzelnen Dinge innerhalb der Weltordnung durch die Vereinigung des begrenzbaren und des begrenzenden Princips ertheilt. In jedem Einzelnen, wie in dem Ganzen, sind daher diese beiden Principien immanent. Jedes ist vermöge des in ihm hervortretenden Zusammenhanges zwischen dem durch das Maß bestimmbaren Mannigfaltigen und dem bestimmenden Maß ein Abgemessenes, ein mathematisch Bestimmtes. Demzufolge können alle Dinge als Zahlen betrachtet werden, da die Maßbestimmung oder das Wesen der Zahl ihr Wesen ausmacht [4]).

37. Unter der Anleitung dieser allgemeinen mathematischen Weltansicht suchten die Pythagoreer die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Dinge aus den Verschiedenheiten der Zahlen und aus den verschiedenen Verhältnissen der letzteren zu den Principien zu erklären [5]). Hierbei galt ihnen

---

[1]) τὰ ἄπειρα.

[2]) τὰ περαίνοντα.

[3]) Arist. Met. A. 5. u. 8. N. 3. Eth. Nic. II. 5. Vergl. Plat. Phileb. p. 16. u. 23. seq.

[4]) Arist. Met. A. 8. M. 6. Phys. III. 4.

[5]) Aristoteles schreibt einem Theil der Pythagoreer die Aufstellung einer Zehnzahl der allgemeinsten und wichtigsten Gegensätze zu, welche (unterhalb der urgründlichen Einheit, wie

die Zehn für die vollkommne, Alles in ſich aufnehmende Zahl, von welcher Philolaus ſagt: man müſſe die Werke und das Weſen der Zahl nach der Kraft betrachten, die in der Zehnzahl liege; denn groß ſei dieſe, Alles wirkend und vollendend, des göttlichen, des himmliſchen und des menſchlichen Lebens Anfang und Lenkerin [1]). Die Vier war ihnen die Quelle der Zehn und die Wurzel aller Dinge, weil aus ihr und den ihr vorangehenden Zahlen die Zehn beſteht [2]). Dem gemäß dachten ſie ſich das Weltganze ſo geordnet, daß zehn göttliche Weltkörper oder Himmelsſphären nach harmoniſchen Verhältniſſen, woraus die Muſik der Sphären entſpringt [3]), ewig im Kreiſe um das kosmiſche Centralfeuer ſich bewegen, welches die belebende Quelle der Wärme und des Lichts für das Ganze iſt [4]). Das Unbegrenzte umſchließt als ein hauch-

---

Simplicius in Phys. fol. 39. a. bemerkt,) den Eigenſchaften der Dinge zum Grunde liegen. Met. A. 5. Dieſe Gegenſätze ſind: 1) Grenze und Unbegrenztes, 2) Ungerades und Gerades, 3) Einheit und Vielheit, 4) Rechtes und Linkes, 5) Männliches und Weibliches, 6) Ruhendes und Bewegtes, 7) Gerades und Krummes, 8) Licht und Finſterniß, 9) Gutes und Böſes, 10) Quadrat und Oblongum. Nach einer Bemerkung des Eudorus bei Simplicius l. c., mit welcher Plutarch de Isid. et Osir. p. 370. übereinſtimmt, dürfen wir annehmen, daß in dieſer Zuſammenſtellung eine nähere Ausführung der Lehre von der Zweiheit der dem Urweſen untergeordneten Principien enthalten iſt.

[1]) Philol. ap. Stob. Ecl. I. p. 8. 456. u. 458.

[2]) Stob. Ecl. I. p. 301. Sext. Emp. adv. Math. VII. 94.

[3]) Sie wird für uns nicht hörbar, weil ſie uns von unſerer Geburt an unaufhörlich in's Ohr dringt, indem Laut und Stille nur zufolge ihres Wechſels von uns unterſchieden werden können. Arist. de Coelo II. 9.

[4]) Stob. l. c. p. 488: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ Μητέρα*

artiger oder feuerartiger Stoff den Kosmos. Aus jenem werden in dieſen der Raum und die Zeit hereingeführt [1]). Den oberſten Theil des Umſchließenden, den er wohl als eine von dem Uebrigen abgeſonderte und vollkommen geläuterte Region ſich vorſtellte, nannte Philolaus den „Olymp" [2]). Die zehn Weltkörper ſind: erſtlich der Fixſternenhimmel, zweitens bis ſechstens die fünf Planeten Mercur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn, ſiebentens die Sonne, achtens der Mond, neuntens die Erde und zehntens die von den Pythagoreern theils zur Ausfüllung der Zehnzahl, theils zur Erklärung mancher aſtronomiſchen Verhältniſſe angenommene Gegenerde, als die von unſrer Hemiſphäre abgelöſte Halbkugel unſrer Erde, die mit der unſrigen immer parallel ſich bewegt und mit derſelben gemeinſam den Umſchwung um das Centralfeuer täglich ausführt [3]). Bei dieſer Vorſtellung von der Weltordnung unterſchieden die Pythagoreer den nach ihrer Meinung voll-

---

θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περίεχον κ. τ. λ.

1) Arist. Phys. III. 4. IV. 6. Stob. Ecl. I. p. 380.

2) Stob. l. c. p. 488.

3) Philol. ap. Stob. Ecl. I. p. 420. 488. u. 490. Plut. de Plac. Phil. III. 13. Arist. de Coelo II. 13. Ariſtoteles bemerkt im Bezug auf die pythagoreiſche Annahme der Gegenerde Met. A. 5., was nur die Pythagoreer in den Zahlen und Harmonieen als übereinſtimmend mit den Zuſtänden und Theilen des Himmels und mit der ganzen Weltordnung hätten aufzeigen können, das hätten ſie zuſammengeſtellt und zuſammengepaßt, und wo Einiges gemangelt, da hätten ſie es ergänzt, um einen vollſtändigen Zuſammenhang in ihre Lehre zu bringen. So hätten ſie, weil ihnen die Zehn die vollkommne Zahl zu ſein und die ganze Natur der Zahlen zu umfaſſen geſchienen, auch zehn Himmelskörper angenommen, und weil deren nur neun ſichtbar ſein, die Gegenerde als zehnten erſonnen.

kommenen unveränderlichen Theil des Kosmos, welcher von dem Fixſternenhimmel bis zum Mond ſich erſtreckend bloß unvergängliche Weſen enthält, und den minder vollkommnen Theil vom Mond bis zur Erde, auf welchem die Mangelhaftigkeit und die Wandelbarkeit der Individuen und nur die Unveränderlichkeit der Gattungen Statt findet [1]).

38. Einen zeitlichen Urſprung des Kosmos ließen die Pythagoreer nicht gelten. Wenn ſie von einem Entſtandenſein deſſelben ſprachen, ſo wollten ſie hiermit nichts Andres als das Verhältniß ſeiner Abhängigkeit von ſeinen Gründen ausdrücken. Sie erkannten über den beiden ſo anfangsloſen wie endloſen einander entgegengeſetzten und allen weltlichen Dingen einwohnenden Principien die Einheit des Urprincips an, der Gottheit, durch welche ewig das Unbegrenzte und das Begrenzende, und als das Ergebniß der Harmonie dieſer beiden urſprünglichen Gegenſätze ewig die Weltordnung beſteht. Ueber dieſes abhängige Beſtehen der Welt erklärt ſich Philolaus in ganz beſtimmten Ausdrücken, indem er ſagt [2]): deshalb dauert die Welt unvergänglich und unermüdlich die unendliche Ewigkeit hindurch. Denn weder innerhalb ihrer noch außerhalb wird eine andre Urſache gefunden werden, welche mächtiger, als ſie, und ſie zu zerſtören im Stande wäre, ſondern von Ewigkeit her war dieſe Welt und in Ewigkeit währt ſie fort, von dem Einen ihr Verwandten, dem Mächtigſten und Höchſten regiert. Der Führer und Herrſcher von Allem iſt Gott der Eine Ewige, der Beharrliche, Unveränderliche, nur ſich ſelbſt Gleiche, von

[1]) Stob. l. c. Diog. L. VIII. 27.

[2]) ap. Stob. Ecl. I. p. 418. seq. Phil. de M. Opif. p. 24. Vergl. Athenag. Legat. p. Ch. 6. p. 25. Syrian. in Arist. Met. N. p. 102. Procl. Theol. Plat. p. 132. in Tim. p. 26. Jambl. ad Nicom. Arith. p. 109. Stob. Ecl. I. p. 453. Simplic. in Phys. fol. 39. a.

allem Anderen Verschiedene. In gleichem Sinn wird von Philolaus die Welt „die ewige Wirksamkeit Gottes und des Werdens nach der Folge der veränderlichen Natur" genannt [1]), und dem entsprechend wird dies als Lehre des Philolaus angeführt, daß Gott die Grenze und die Unbegrenztheit gesetzt habe. Hiernach war es der pythagorischen Schule in einer zwar mannigfach beschränkten und durch unangemessene Vorstellungen getrübten, aber dennoch schon sehr berücksichtigungswerthen und unter allen vorsokratischen Philosophemen offenbar am nächsten der Platonischen Ideenlehre stehenden Weise gelungen, annäherungsweise zu erreichen, was die Jonier noch nicht genug in's Auge gefaßt hatten, und was dem Parmenides und seinen beiden Nachfolgern bei ihrer trennenden Entgegensetzung der Vernunfterkenntniß gegen die Wahrnehmungserkenntniß unerreichbar war. Sie hatte in ihrer mathematisch erklärenden Methode [2]) die vernünftige Denkbarkeit und das Gedachtsein der geordneten Mannigfaltigkeit der Dinge nachgewiesen, sie hatte die Form aufgezeigt, unter welcher das bestimmende ordnende Denken an der bestimmten geordneten Welt zum Ausdruck gelange, und hatte es dergestalt vermocht, was Anaxagoras noch verfehlte, das begründete Sein als die Manifestation einer zweckmäßigen, von der höchsten Vernunft gedachten Form und als das nur durch diese Form bestehende Sein auf den denkenden Urgrund zurückzuführen.

39. Was wir über die Seelenlehre und Seelenwanderungslehre der Pythagoreer bei den Alten erwähnt finden,

---

[1]) Stob. l. c. p. 422. Dem gemäß ist dies ohne Zweifel ein pythagoreischer Ausspruch, den Stobäus dem Pythagoras zuschreibt l. c. p. 450: *Πυθαγόρας φησὶ γεννητὸν κατ' ἐπίνοιαν τὸν κόσμον, οὐ κατὰ χρόνον.*

[2]) Zu vergl. Sext. Emp. adv. Math. VII. 92.

iſt ungeachtet der Dürftigkeit der zuverläſſigeren Angaben und ihres Mangels an befriedigender Klarheit doch dadurch für uns von nicht geringer Bedeutung, daß es im Einklang mit dem vernünftig erhabenen und wahrhaft theologiſchen Charakter ihrer Welterklärung ihre ſittlichen Ueberzeugungen von dem höheren überirdiſchen Beruf des menſchlichen Lebens, von der demſelben zu Theil werdenden göttlichen Leitung und von der Fortdauer unſrer Perſönlichkeit nach dem leiblichen Tode bezeugt [1]). Wichtig ſowohl im Betreff ihrer allgemeinen Naturlehre als ihrer anthropologiſchen Vorſtellungen iſt die dem Philolaus von einem der ſpäteren Berichterſtatter beigelegte Anſicht, nach welcher es vier ſtufenweiſe auf einander folgende Principien oder Kräfte des individuellen Lebens gibt, die in den Gattungen der Dinge enthalten und in dem Menſchen vereinigt ſind. Jeder dieſer Kräfte wird ein beſtimmter Theil unſres leiblichen Organismus als Sitz und Organ angewieſen. Die oberſte iſt die Vernunft, welche im Kopfe wohnend den Menſchen vorzugsweiſe vor den übrigen Einzelweſen charakteriſirt. Die nächſtfolgende iſt die Seele und die ſinnliche Wahrnehmungsfähigkeit, welche das thieriſche Leben bezeichnend ihren Sitz im Herzen hat. Die dritte iſt die Vegetationskraft, welche den Menſchen und den Thieren mit den Pflanzen gemeinſam iſt und bei uns im Nabel ſich befindet. Endlich die vierte und unterſte iſt das Erzeugungsvermögen überhaupt, welches den Einzelweſen insgeſammt angehört und deſſen Organ die Zeugungsglieder ſind [2]). Was die Moral der Pythagoreer

[1]) Diog. L. VIII. 28. u. 31. Plut. Plac. Phil. IV. 7. Plat. Phaed. p. 61. u. 62. Plut. Non posse suav. vivi sec. Epic. p. 1105. De def. Orac. p. 413. Arist. de An. I. 3. Anal. Post. II. 11. Cic. Nat. Deor. I. 11. de Senect. c. 21.

[2]) Theol. Arithm. 4. p. 22. Man vergleiche hiermit andre Angaben über die pythagoreiſche Eintheilung der Vermögen des

betrifft, ſo darf ihnen unſtreitig noch keine wiſſenſchaftliche Unterſuchung der ethiſchen Begriffe, ſondern — abgeſehn von einigen ganz allgemein und unbeſtimmt gehaltenen Definitionen, in denen ſie das Böſe auf das Unbegrenzte, das Gute auf das Begrenzte, und die einzelnen Tugenden auf Zahlenverhältniſſe zurückführten [1]) — bloß die Aufſtellung praktiſcher Lebensregeln zugeſchrieben werden [2]). Ueberhaupt lebte aber in ihrer Philoſophie unverkennbar ein edler religiös moraliſcher Geiſt.

Die Sophiſtik.

40. Während die ſpeculative Naturforſchung unſrer erſten Periode in der pythagoriſchen Schule den Höhepunct ihrer Ausbildung erreichte und während ſie in ihrer ioniſchen Form nach Athen verpflanzt hier Aufnahme und Anhänger fand, im Zeitalter alſo des Perikles erhob ſich in Griechenland gegenüber dem ernſten und wahrheitliebenden Streben nach der wiſſenſchaftlichen Ergründung des Cauſalzuſamm nhangs der Dinge eine Abart dialektiſcher und ſkeptiſcher Thätigkeit, deren Charakter in der Benennung „Sophiſtik“ deutlich genug für unſre Anerkennung ausgeſprochen iſt. Es traten um jene Zeit Gelehrte auf, welche zum erſtenmal die Weiſe einführend, die Mittheilung ihrer Kenntniſſe als ein Gewerbe zu betreiben, in den angeſehenſten Städten Griechenlands, hauptſächlich in Athen für Geld unterrichteten. Der ihnen als Lehrern der Wiſſenſchaft beigelegte an ſich unverfängliche und ehrende Name „σοφισταί“, der früher,

menſchlichen Lebens bei Diog. L. VIII. 30. Theon. Smyrn. Plat. Math. p. 153. Plut. Plac. Phil. V. 20. Stob. Ecl. I. p. 722.

[1]) Arist. Eth. Nic. II. 5. Met. M. 4. Eth. Magn. I. 1.

[2]) Plat. Phaed. p. 61. u. 62. Gorg. p. 493. seq. Stob. Ecl. II. p. 64. seq. Cic. de Senect. 11. Porphyr. V. Pyth. 41. Jambl. V. Pyth. 101.

wie bei Herodot [1]), mit σοφὸς gleichbedeutend war, erhielt durch die im Ganzen genommen unlautere, hinſichtlich der Geſinnung und des Zweckes unphiloſophiſche Art ihres Verfahrens die üble Bedeutung, mit welcher wir bei Plato und bei Ariſtoteles den Begriff der Sophiſtik als einer nur durch egoiſtiſche Motive geleiteten und nur auf die Hervorbringung eines täuſchenden Scheins der Wahrheit gerichteten Kunſt beſtimmt finden [2]). Zum Mittelpunct ihrer Leiſtungen machten ſie die Rhetorik, welche ſie zuerſt methodiſch behandelt zu haben ſcheinen, welche aber, wie ihnen vorgeworfen wird, in ihrer Anwendung zu einem Mittel wurde, die ſchwächere Sache als die ſtärkere erſcheinen zu laſſen [3]). Hierdurch beſonders erlangten ſie in Athen und in den übrigen demokratiſchen Städten Griechenlands Beifall, in denen die politiſche und die gerichtliche Beredſamkeit das wichtigſte Hülfsmittel war, um auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten Einfluß zu gewinnen. Ihr Verhältniß zu der Wahrheitsforſchung, um deſſentwillen ihnen hier eine Erwähnung gebührt, iſt nur dieſes, daß ſie im Allgemeinen in ihrer oberflächlichen, eitlen und geſinnungsloſen Behandlung oder richtiger Mißhandlung dialektiſcher Probleme eine gänzliche Entartung des philoſophiſchen Geiſtes und ſomit gegen das Ende dieſer erſten Periode die Schattenſeite derſelben darſtellend auf den neuen höhern Aufſchwung der Philoſophie in der zweiten Periode

---

[1]) Histor. I. 28, und an andern Stellen.

[2]) Plat. Sophist. p. 231. u. 236. Phaedr. p. 261. Theaet. p. 167. Tim. p. 19. Arist. Met. *Γ.* 2. *E.* 2. *K.* 3. u. 8. de soph. Elench. c. 1: *ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας, ἀλλ' οὐκ οὔσης.* Zu vergl. Xenoph. Memor. I. 6.

[3]) „*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.* Plat. Phil. p. 58. Arist. Rhet. II. 24. Aristoph. Nub. 886 seq.

einen gewissen indirecten Einfluß ausgeübt haben. Dieser Einfluß zeigt sich in zwei Puncten. Erstlich trugen sie zur Bearbeitung wissenschaftlicher Kenntnisse überhaupt und mehr noch zur Ausbildung ihrer Sprache von ihrem rhetorischen Standort aus etwas bei. Zweitens regten sie zunächst Sokrates und später auch die Sokratiker, hauptsächlich Plato und Aristoteles zur Polemik an und leiteten so zur genaueren Erwägung mancher Untersuchungsgegenstände hin, welche die Ethik und die Dialektik betreffen.

41. Die Aufstellung eigenthümlicher sophistischer Lehrformen, welche in das Gebiet der philosophischen Untersuchungen polemisch sich eindrängten, wird nur dem Protagoras und dem Gorgias in unsren Quellen zugeschrieben. Daher kann nur von diesen Beiden als den für uns bemerkenswerthesten Repräsentanten der Sophistik hier näher die Rede seyn. Der Erste, welcher als Sophist in dem angegebenen Sinn dieses Worts zum Vorschein kam, und wie es scheint, der bedeutendste Denker in diesem Kreise war Protagoras aus Abdera [1]). Er benutzte die Heraklitische, auch von dem Herakliteer Kratylus mit Uebertreibung auf das Erkennen angewandte Ansicht, daß alle Dinge in einem rastlosen Strom des Anderswerdens sich befinden, um auf sie eine paradoxe, nach Aufsehen haschende Lehre zu stützen, welche

[1]) Er blühte nach Apollodor um die vier und achtzigste Olympiade, um 444 vor Chr. Er war der Erste, der für ein Honorar unterrichtete theils in Sicilien, theils in Athen, und soll sich auf diesem Wege mehr Geld erworben haben, als der große Phidias durch die Meisterwerke seiner Kunst. Aus Athen ward er als Gottesläugner vertrieben. Er wird als der Verfasser zahlreicher Schriften genannt. Er starb nach Einigen siebzig, nach Andern neunzig Jahre alt. Diog. L. IX. 50—56. Plat. Hipp. maj. p. 282. Protag. p. 310. u. f. Men. p. 91. Sext. Emp. adv. Math. IX. 56.

ſeiner falſchen ſpielenden Dialektik und Rhetorik angemeſſen zur Angriffswaffe gegen die eigentlich philoſophiſchen Beſtrebungen von ihm gebraucht wurde, indem er hierdurch die objective Gültigkeit jeder Erkenntniß zu läugnen und an die Stelle der Wiſſenſchaft die bloße Subjectivität des individuellen Fürwahrhaltens zu ſetzen bemüht war. Weil ebenſowohl das wahrnehmende Subject, wie das wahrgenommene Object von jenem Strom unaufhörlich fortgeführt werde, ſo folgerte er hieraus, daß für uns bloß dasjenige wahr ſein könne, was in jedem Augenblick der Sinnesempfindung und der Vorſtellung unter den gegebenen Bedingungen von uns erfaßt werde. Er ſprach dieſen Fundamentalſatz ſeiner die Philoſophie berührenden Meinungen in den Worten aus: der Menſch ſei das Maß aller Dinge, der wirklichen, wie ſie ſind, und der nicht wirklichen, wie ſie nicht ſind [1]). Hiermit ſollte ſich ergeben, daß zwei Menſchen über die nämliche Sache einander widerſtreitende Urtheile mit gleichem Grund zu fällen im Stande ſein [2]), und alſo immer, was dem Einen wahr, dem Andern falſch ſein könne. Ariſtoteles bemerkt hierüber, es dürften diejenigen, welche der Lehre des Protagoras folgten, ſich für berechtigt halten, bei jedem Gegenſtand beliebig entweder zu bejahen oder zu verneinen, und da nach derſelben alles Erſcheinende und Gemeinte wahr ſei, ſo müſſe ihr gemäß Alles zugleich wahr und falſch ſein [3]). Im Einklang mit dieſer dialektiſchen Annahme ſteht die ſkeptiſche Erklärung, welche Pro-

[1]) Diog. L. IX. 51: *ἤρξατό που τοῦτον τὸν τρόπον· „πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι.“* Plat. Theaet. p. 152. u. 161. Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. I. 216.

[2]) Diog. L. l. c.: *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.*

[3]) Arist. Met. *Γ.* 4. u. 5. *Θ.* 3.

tagoras am Eingang einer Schrift über die Götter gegeben haben soll: er wisse nicht, ob sie existiren oder ob sie nicht existiren, denn Vieles verhindere dies zu wissen, sowohl die Dunkelheit der Sache, als die Kürze des menschlichen Lebens [1]).

42. Ungefähr gleichzeitig mit Protagoras erwarb sich Gorgias aus Leontium als Redekünstler und Lehrer der Beredsamkeit einen großen Ruf [2]). Seine hierher gehörigen Ansichten scheint er in einer Schrift dargestellt zu haben, in welcher er mit Benutzung der Beweise, die von den Eleaten Zeno und Melissus zur Nachweisung vermeintlicher Widersprüche an den Erscheinungen des sinnenfälligen Seins vorgebracht waren, die Unmöglichkeit der Erkennbarkeit und der Lehrbarkeit der Wahrheit zu zeigen versuchte. Sie führt den Titel „über das Nichtseiende oder über die Natur" und unternahm in drei Abtheilungen darzuthun, zunächst es gebe nichts Wirkliches, zweitens, gesetzt es gebe ein Wirkliches, so sei es doch nicht erkennbar, und drittens wäre ein Wirkliches und Erkennbares vorhanden, so würde es dennoch nicht durch die Rede mittheilbar sein [3]). F:

[1]) Diog. L. IX. 51. Plat. Theaet. p. 162.

[2]) Er kam Ol. 88, 2 als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen, um Hülfe für dieselbe gegen Syrakus zu suchen. Auch später hielt er sich wieder in Athen auf, so wie in Larissa in Thessalien, und zog einen großen Erwerb theils aus seinen Prunkreden in Privatversammlungen, theils aus seinem Unterricht der Jugend. Er rühmte sich über jedes ihm vorgelegte Problem auf der Stelle reden zu können. Er starb in einem sehr hohen Alter. Diog. L. VIII. 58. seq. Plat. Hipp. maj. p. 282. Men. p. 70. seq. Gorg. p. 449. Diod. Sic. XII. 53. Quinctil. Instit. III. 8. 9. XII. 11. 21.

[3]) Auszüge aus dieser Schrift finden sich in dem verderbten dem Aristoteles zugeschriebenen Buche de Xenophane, Zenone et

der ersten Abtheilung sollte folgendes Trilemma erweisen, daß nichts Wirkliches sei. Wenn Etwas ist, so ist entweder das Seiende oder das Nichtseiende, oder Beides, das Seiende und das Nichtseiende ist zugleich. Das Nichtseiende ist deshalb nicht, weil es sonst ebensowohl sein als nicht sein und weil dann das Seiende nicht sein würde. Aber auch das Seiende ist nicht, denn dieses müßte entweder ein Ewiges oder ein Gewordenes oder Beides zugleich sein. Ein Ewiges kann es nicht sein, weil es sonst unendlich, folglich nirgends wäre, denn das Unendliche ist weder in sich selbst noch in einem Andern. Ein Gewordenes kann es gleichfalls nicht sein, weil es entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden entstanden sein müßte; im ersten Fall wäre es gewesen, bevor es gewesen, im zweiten Fall wäre das Nichtseiende zugleich ein Seiendes. Ein zugleich Ewiges und Gewordenes kann es eben so wenig sein, weil das Eine durch das Andre aufgehoben wird. Endlich ist es auch unmöglich, das Beides zugleich sei, das Seiende und das Nichtseiende. Denn wenn Beides ist, so ist hinsichtlich auf das Sein das Nichtseiende dasselbe, was das Seiende ist, und dann ergibt sich, daß Keines von Beiden ist. Daß nämlich das Nichtseiende nicht ist, versteht sich von selbst, das Seiende soll aber mit dem Nichtseienden hinsichtlich auf das Sein identisch sein, also ist es ebenfalls nicht. Hierzu kommt, daß wenn das Seiende dasselbe ist, was das Nichtseiende, Beide auch aus folgendem Grund nicht sein können. Sind sie Beide, so sind sie nicht Dasselbe, sind sie aber dasselbe, so sind sie nicht Beide. Die zweite Abtheilung suchte geltend zu machen, daß wenn das Seiende gedacht werden sollte, das Gedachte das Seiende sein müßte, weil sonst das Seiende nicht gedacht würde. Wäre aber

Gorgia c. 5. u. 6. und bei Sextus Empirikus adv. Math. VII. 65—85.

das Gedachte das Seiende, so würde jeder Gedanke wahr und das Nichtseiende nicht denkbar sein. Zuletzt in der dritten Abtheilung wurde darauf hingewiesen, daß die Rede von dem bezeichneten Gegenstand verschieden und also nicht fähig sei, ihn darzustellen. Das Gesehene sei nicht hörbar, und könne folglich durch die hörbare Sprache nicht mitgetheilt werden [1]). — Daß Beweisführungen dieser Art eine nicht geringe Wichtigkeit im Alterthum besaßen und ihre Widerlegung für schwierig galt, ist gewiß. Auch waren es nicht bloß die Sophisten, welche sich eines solchen dialektischen Spieles und der nach ihnen genannten verfänglichen Frage- und Trugschlüsse bedienten, um in ihren Vorträgen zu blenden, ihre Gegner zu verwirren und einen Schein der Wahrheit zu erkünsteln, sondern selbst auch Sokratiker, namentlich die Megariker, machten von dergleichen Gebrauch. Wie bedeutungslos übrigens selbst für jene Zeiten die Argumentationen waren, mit denen manche Nachfolger des Protagoras und des Gorgias ihre sophistischen Paradoxieen durchzuführen suchten, hat uns Plato an den beiden Brüdern Euthydemus und Dionysodorus in seinem nach dem Erstere benannten Dialog anschaulich gemacht. Zum Theil traten unter den Sophisten entschiedene Widersacher der sittlichen und religiösen Ueberzeugungen hervor, wie Polus, Kallikles, Thrasymachus, Diagoras und Kritias [2]). Durch den Umfang seiner Kenntnisse zeichnete sich verhältnißmäßig in der Schaar dieser Redekünstler Hippias aus Elis aus [3]) Prodikus aus Keos [4]), der selbst von Plato geachtet wurde,

[1]) Arist. de Xenoph. u. s. w. und Sext. Emp. l. l. c. c.

[2]) Zu vergleichen Plato im Gorgias, im Phädrus, in der Republik und in andern Dialogen.

[3]) Siehe Plato im größeren Hippias und im Protagoras Xenoph. Mem. IV. 4. 7.

[4]) Plat. Hipp. maj. p. 282. Euthyd. p. 305. Men. p. 95. Cra-

war unter ihnen durch ſeine ſittliche Tendenz der ehrenwertheſte und darf nur als Rhetor, nicht aber in dem der Philoſophie feindlichen Sinne zu den Sophiſten gerechnet werden.

---

tyl. p. 384. Theaet. p. 151. de Rep. X. p. 600. Xenoph. Mem. II. 1.

Zweite Periode.

Die attiſche Philoſophie in ihrem Beginn und in ihrer größten Blüthe.

Von Sokrates bis auf Zeno von Cittium.

Einleitende Betrachtung.

43. Athen hatte auf dem Gipfel ſeines Reichthums und ſeiner Macht unter der Leitung des Perikles angefangen, der Hauptſitz der helleniſchen Kunſtbildung und Sprachbildung zu werden, und hatte bereits auch den joniſchen, hier von Anaxagoras, von Archelaus, von Kratylus und Andern vorgetragenen Philoſophemen den Eingang gewährt. Nicht lange darauf entſtand hier mit der vollſtändigeren Anerkennung des Umfangs und mit der deutlicheren der Methode der philoſophiſchen Beſtrebungen ein neuer Aufſchwung der griechiſchen Philoſophie, die nunmehr als attiſche ſich entwickelte und als ſolche bis zum Verfall der alterthümlichen Wahrheitsforſchung ſich behauptete, da bis dahin Athen der alleinige Sitz der ſeit Sokrates entſtandenen Hauptſchulen der griechiſchen Philoſophie blieb. Der unmittelbare und eigentliche Urheber dieſer neuen Epoche iſt Plato, deſſen Denkkraft zuerſt mit geiſtreicher Benutzung der durch ſeine Zeit ihm dargebotnen Hülfsmittel jenes vollſtändigere und deutlichere philoſophiſche Bewußtſein errang, und deſſen philoſophiſche Lehre — nach der ausdrücklichen Erklärung des Ariſtoteles [1]) — in der Reihe der Syſteme auf die pythagorei-

[1]) Met. A. 6.

he folgte und dieſer großentheils ſich anſchloß. Aber das Verdienſt, den Uebergang von der bisherigen einſeitigen Richtung des ioniſchen und italiſch-griechiſchen Forſchens auf die attiſche vollſtändigere Beſchäftigung mit den philoſophiſchen Problemen herbeigeführt zu haben, gebührt der ethiſch didaktiſchen Wirkſamkeit des Sokrates [1]). Dieſe Wirkſamkeit beſitzt nicht nur ein hohes univerſalhiſtoriſches Intereſſe als eine der merkwürdigſten Erſcheinungen der ächten Humanität, als eine der ausgezeichnetſten Bewährungen des Adels der menſchlichen Natur, ſondern auch eine unverkennbar wichtige Bedeutung für die Fortbildung der Philoſophie. Aus dem letzteren Grunde nimmt hier die andeutende Schilderung derſelben eine weſentliche Stelle ein.

Sokrates.

44. Sokrates [2]) folgte dem entſchiedenſten inneren Beruf, der als eine göttliche Sendung in ſeinem von ungeheuchelter Frömmigkeit durchdrungenen Bewußtſein ſich aus-

[1]) Cic. Acad. Quaest. I. 4. Tusc. Quaest. V. 4.

[2]) geboren zu Athen, Ol. 77, 4, 469 vor Chr., ein Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Phänarete. In ſeinen früheren Jahren, bevor er ſich ganz ſeinem höheren Beruf widmete, ſoll er die Kunſt ſeines Vaters geübt haben; Pauſanias fand in Athen vor dem Eingang zur Akropolis von Sokrates verfertigte bekleidete Bildniſſe der Grazien. Pausan. I. 35. Vergl. Diog. L. II. 19. In den drei Feldzügen nach Potidäa, Delion und Amphipolis, an denen er während des peloponneſiſchen Krieges Theil nahm, zeichnete er ſich durch ſeine Tapferkeit aus. Diog. L. II. 22. Aelian. V. H. III. 17. VII. 14. Plat. Symp. p. 219. seq. Apol. p. 28. Er trank den Giftbecher Ol. 95, 1, 399 vor Chr., auf Anſtiften ſeiner Gegner von den Heliaſten zum Tode verurtheilt nach der Anklage: *Σωκράτη ἀδικεῖν, τούς τε νέους διαφθείροντα, καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει, οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια*

ſprach [1]), indem er ſein Leben den Unterſuchungen und den im täglichen Umgange mit ſeinen Mitbürgern geſprächsweiſe von ihm gegebenen Belehrungen über die ethiſchen Wahrheiten widmete. Dieſen Wahrheiten legte er unter allen Erkenntnißgegenſtänden die höchſte und allgemeinſte Wichtigkeit bei, ſie aus dem doppelten Geſichtspunct in's Auge faſſend: daß ihre Anerkennung allein theils für jeden Einzelnen, wie für das Ganze der bürgerlichen Geſellſchaft die unentbehrliche intellectuelle Bedingung zum Wohlverhalten und zum Wohlergehen, theils vermöge der Vernünftigkeit des Menſchen durch ein richtig geleitetes Nachdenken für Jeden erreichbar ſei [2]). Das Erforderniß der Aufklärung des Erkenntnißvermögens hinſichtlich der ſittlichen Angelegenheiten beurtheilte er nach dem Maßſtabe ſeiner Ueberzeugung: die unausbleibliche Frucht einer ſolchen Aufklärung müſſe das ihr entſprechende Handeln ſein. Denn er war der Meinung, die Menſchen können nicht anders, als in der Wahl zwiſchen den verſchiedenen Zwecken ihres Strebens für diejenigen ſich entſcheiden, welche als die nützlichſten und zuträglichſten ihnen erſcheinen. Jeder werde daher, ſobald er vernunftmäßig das Gerechte und Edle als die höchſten Güter des Lebens erkenne, nur ſie zum oberſten Ziele ſeines Trachtens ſich vorſtecken. Damit alſo das ſittlich Gute gehörig geübt werde, bedürfe es lediglich deſſen, daß es in ſeiner ganzen Kraft und Bedeutung erkannt und richtig verſtanden werde. Die Tugend ſei lehrbar, ſie ſei ein Wiſſen, und falle durchaus mit der Weisheit zuſammen [3]). Er fühlte ſich um ſo ſtärker auf-

---

καινά. Plat. Apol. p. 24. Xenoph. Mem. I. 1. Diog. L. II. 18. u. 44. Diodor. Sic. XIV. p. 264 — 66.

[1]) Plat. Apol. p. 28 — 32.

[2]) Xen. Mem. I. c. 1. IV. c. 2. §. 22 — 30. c. 3. §. 1.

[3]) Xen. Mem. I. c. 1. §. 16. II. c. 6. §. 39. III. c. 9. §. 3 — 7. IV. c. 6. §. 2. Arist. Eth. Nicom. III. 11. VI. 13.

gefodert, die Forschung und Belehrung über das Sittliche zur Aufgabe seines Lebens zu machen, weil er nicht bloß in den Philosophenschulen diese Seite der Vernunftbetrachtung vernachlässigt, sondern in dem Wirken der Sophisten seiner Zeit sogar einen eigentlichen Widerstreit gegen die von ihm anerkannten Vernunftinteressen fand. Charakteristisch ist für die ganze Richtung seiner Thätigkeit seine Geringschätzung der in jenen Schulen betriebenen Forschungen und sein Entgegentreten gegen die Sophistik. Was die Philosophie seiner Zeit und der Vorzeit betraf, so verwarf er die Beschäftigung mit den speculativ physikalischen, den kosmogonischen und ontologischen Problemen als eine fruchtlose [1]), eben so wenig hielt er das Studium der Geometrie und der Astronomie für erforderlich zur Geistesbildung des Menschen als solchen und des Staatsbürgers, und wollte es deshalb auf ihre Anfangsgründe beschränkt sehen, von denen sich eine unmittelbare Anwendung für das Bedürfniß des gemeinen Lebens machen läßt [2]). Der sophistischen Art und Kunst war nicht weniger die Methode [3]), als der Inhalt seiner Belehrungen entge-

u. 28. Eth. Magn. I. 1. Eth. Eud. I. 5. VII. 13. Plat. Lach. p. 194.

[1]) Xen. Mem. I. c. 1. §. 11. 13. u. 16. IV. c. 7. §. 6.

[2]) Xen. Mem. IV. c. 7.

[3]) Die Sophisten pflegten sich im zusammenhängenden Vortrage auszulassen, und stellten ihre Sprachgewandtheit in Prunkreden zur Schau. Dagegen theilte Sokrates seine Belehrungen im anspruchslosen Gespräche mit, fragte seine Schüler, als ob er von ihnen Unterricht erwarte, und leitete sie auf diesem Wege dahin, durch selbstthätiges Nachdenken der Wahrheit auf die Spur zu kommen. Plat. Theaet. p. 149. u. 210. Während jene einen hohen Preis auf ihre Vorträge setzend nur den Wohlhabenden zugänglich sein konnten, erschien Sokrates vom frühen Morgen an auf den Spaziergängen, dem Markte, in den Gymnasien, kurz überall,

gengesetzt [1]), deren Zweck und Ziel die praktische Weisheit war, die im Handeln sich bethätigende Vereinigung der sittlichen Selbsterkenntniß und des religiösen Gottesbewußtseins.

45. Aus der für die menschliche Intelligenz wesentlichen vernünftigen Betrachtungsweise der Dinge entwickelte Sokrates, ohne hierbei in eine tiefere, den Anfoderungen der Philosophie entsprechende Ergründung sich einzulassen, die drei Hauptpuncte seiner Lehre: 1) eine allvermögende und alldurchschauende, Alles nach weisen Zwecken ordnende Vernunft herrscht als die göttliche Macht über die Natur und über die menschlichen Angelegenheiten [2]), 2) der Mensch ist als Vernunftwesen berufen zur Gottähnlichkeit, mithin zur Herrschaft der besonnenen Einsicht über die leiblichen Bedürfnisse und die sinnlichen Neigungen, zur Erkenntniß und Uebung der Tugenden, und zu dem hierdurch erworbenen Wohlbefinden [3]), 3) die vernünftige Seele des Menschen ist unsterblich, und wird durch den irdischen Tod von den Ban-

---

wo viele Menschen sich versammelten, ließ sich in Unterredungen ein, und jeder, der wollte, durfte ihm zuhören. Xen. Mem. I. 1. §. 10. Plat. Apol. p. 33. Der ernsten Feierlichkeit und Ruhmredigkeit, womit die Sophisten in ihren Declamationen den Mangel an Gründlichkeit und Gediegenheit zu bedecken suchten, stellte er seine launige Ironie entgegen, die er sowohl als Waffe zur Bekämpfung seiner Gegner, wie als Mittel zur Durchführung seiner Unterrichtsweise zu gebrauchen verstand. Cic. Acad. Quaest. IV. 5. Brut. 85. De Orat. II. 67. Er wirkte nicht auch als Schriftsteller, sondern lediglich durch seine mündlichen Mittheilungen und durch das Beispiel seines Lebens. Cic. de Orat. III. 16.

[1]) Cic. Brut. 8.

[2]) Xen. Mem. I. c. 4. IV. c. 3.

[3]) Xen. Mem. I. c. 6. §. 10. III. c. 9. §. 14. IV. c. 2. §. 34. c. 3. §. 17. c. 5. §. 11.

den des Körpers befreit [1]). Die Kraft dieſer Ueberzeugungen bewährte er durch ſein tadelloſes, muſterhaftes Leben [2]) und durch die erhabene Ruhe und Freudigkeit, mit welcher er vor den Augen ſeiner Schüler die von ſeinen ungerechten Richtern ihm zuerkannte Todesſtrafe erwartete und erlitt, ein Verhängniß, dem er ſowohl vor, als nach der Verurtheilung ſich hätte entziehen können, wenn er nur die kleinſte Abweichung von ſeinen Grundſätzen ſich hätte geſtatten wollen [3]). In dem Verfahren, welches Sokrates bei ſeiner erotematiſchen Entwicklung religiöſer, ſittlicher, rechtlicher und politiſcher Grundſätze anwandte, wurde beſonders die von Ariſtoteles in ſeiner Erwähnung der Sokratiſchen Unterſuchungsweiſe [4]) hervorgehobene Seite für die Bildung der bis dahin noch ganz im Dunkel gebliebenen logiſchen Methode der philoſophiſchen Begriffsbehandlung fruchtbar. Sokrates war nämlich, wie Ariſtoteles bemerkt [5]), der Erſte — nachdem theils die Pythagoriſche Schule vermittelſt ihrer Zurückführung mancher kosmologiſcher und moraliſcher Verhältniſſe auf Zahlverhältniſſe, theils auch Demokrit in einigen Puncten ſeiner Naturlehre etwas der Begriffserklärung ſich Annäherndes zum Vorſchein gebracht hatte, — welcher feſte Begriffsbeſtimmungen, und zwar auf dem Wege der Induction zum Allgemeinen emporſteigend aufzuſtellen ſich bemühte. Indem er ausgehend von der Erwägung des Beſonderen und Einzelnen der Fälle, in denen ſittliche Normen des Lebens ſich geltend machen, leitete er zu Definitionen der ethiſchen Be-

[1]) Xen. Cyrop. VIII. c. 7. §. 3. Plat. Phaed. Cic. Amic. c. 4.

[2]) Xen. Mem. I. c. 1. §. 11.

[3]) Plat. Apol. p. 36—39. Phaed. p. 98. u. 99. und Crit. Cic. de Orat. I. 54. Tusc. Quaest. I. c. 29. u. 30.

[4]) Arist. Met. A. 6. M. 4. u. 9. De part. anim. I. 1. Vergl. Xen. Mem. IV. c. 5. §. 12. c. 6.

[5]) Met. M. 4. A. 6.

griffe hin, um in denselben das unveränderliche Wesen der universellen Gegenstände seiner Betrachtungen auszusprechen. Hierdurch bahnte er den dialektischen Untersuchungen Plato's über die Vernunfterkenntniß des Wesens der Dinge im Unterschiede von der Erfahrungskenntniß der wandelbaren Erscheinungen, und über das Verhältniß des Allgemeinen und Bleibenden zu dem Individuellen und Vergänglichen den Weg.

Die Sokratiker.

46. Unter den hinsichtlich des Alters und der Lebensverhältnisse, der Gesinnung und des Talentes sehr verschiedenen Männern, welche im näheren Umgange mit Sokrates sich zusammenfanden, scheint die bei weitem größere Anzahl der würdigen und ächten Sokratiker — an ihrer Spitze Xenophon — nur dem Sokratischen Ideal eines edlen Menschen und guten Bürgers als dem Ziele der allgemeinen für den freien Mann geziemenden Geistesbildung nachgestrebt zu haben, und von der Sokratischen Denkweise und Beschränkung der Vernunftbetrachtungen in keiner Hinsicht abgewichen zu sein. Dagegen hielten zwei derselben zwar die im Verkehr mit Sokrates angenommene Richtung des Nachdenkens auf das Praktische fest, wandten aber zugleich auch ihre Forschung auf die Gegenstände der bisherigen Philosophie, und zogen hiermit das ethische Element in den Kreis der von jenem gemißbilligten Speculation. Endlich treffen wir noch zwei andere Genossen des Sokrates an, welche darin mit ihm einstimmig blieben, daß sie der ethischen Lehre allein — der sie einige oberflächliche, wie es scheint, die Abwehr der wissenschaftlichen Untersuchungen des Allgemeinen bezweckende dialektische Behauptungen anschlossen — den Charakter der allgemein bildenden und zur Weisheit führenden Erkenntniß beilegten, jedoch in ihrer Behandlung derselben nach entge-

gesetzten Seiten von dem Geist und Inhalt des Sokratischen Unterrichtes sich entfernten.

47. Die beiden zuletzt erwähnten Ethiker waren Antisthenes aus Athen [1]) und Aristippus aus Cyrene [2]). Beide haben für ihre praktische Lebensansicht und für ihren Widerstreit gegen die speculative Forschung nach der Natur und dem Causalzusammenhang der Dinge Anhänger. Die Antisthenier erhielten später den bei Aristoteles noch nicht vor-

[1]) Sohn des Athenienſers Antiſthenes und einer Ausländerin. Er war ein Schüler des Gorgias geweſen und hatte ſelbſt ſchon gelehrt, bevor er die Bekanntſchaft des Sokrates machte. Als dies geſchehen war, foderte er ſeine eignen Schüler auf, mit ihm in den Kreis der Sokratiker einzutreten. Die Grundſätze ſeiner in dem Umgange mit Sokrates gebildeten Tugendlehre trug er in dem Gymnaſium Cynoſarges vor, wo die nicht vollbürtigen Athenienſer ihre Uebungen zu treiben pflegten. Bei Diogenes L. wird ihm eine zahlreiche Menge von Werken zugeſchrieben. Dagegen ſcheint Phrynichus nur zwei der ihm beigelegten Schriften (δύο λόγοι, περὶ Κύρου καὶ περὶ Ὀδυσσείας,) für ächt gehalten zu haben. Phot. Bibl. cod. 158. p. 101. 6. 10. Diog. L. VI. 1 — 16. Xen. Mem. III. c. 11. §. 17. Plat. Phaed. p. 59.

[2]) Er begab ſich in ſeinem Jünglingsalter, um den Umgang des Sokrates eine Zeitlang zu benutzen, durch den Ruf des großen Mannes angezogen nach Athen, zu der Zeit, als er zum Beſuche der olympiſchen Spiele die Reiſe nach Griechenland gemacht hatte. Diog. L. II. 65. Plut. de Curios. 2. Daß Sokrates an Ariſtippus einen Hang zur Ueppigkeit zu unterdrücken geſucht habe, erzählt Xenophon, und ſchildert ein in dieſer Abſicht von Sokrates mit jenem geführtes Geſpräch. Mem. II. c. 1. Ariſtoteles bezeichnet ihn als einen Sophiſten, Met. B. 2, zu welcher Bezeichnung ſowohl der Inhalt ſeiner Lehre, als der Umſtand, daß er für Geld unterrichtete, Veranlaſſung geben konnte. Diog. L. l. c.

kommenden Spottnamen der Cyniker, mit Anspielung auf ihren Versammlungsort und aus dem Grunde, weil ihre Lebensweise mit den athenienſischen Begriffen von humaner Sitte so sehr contraſtirte, daß man dieſelbe als eine hündiſche betrachtete. Die Nachfolger des Ariſtipp werden als die Cyrenaiker bezeichnet, nach der Vaterſtadt ihres Vorgängers, aus welcher ſie ſelbſt großentheils ſtammten.

48. Das für unſeren Geſichtspunct Berückſichtigungswertheſte an den Lehren dieſer aus der Sokratik hervorgegangenen ethiſchen Schulen beſteht darin, daß in ihnen zum erſtenmal im Bezug auf die Frage nach dem höchſten Gut oder dem letzten Ziele der menſchlichen Beſtrebungen der Gegenſatz zwiſchen den Anſichten zur Sprache kam, denen zufolge dieſes Ziel entweder in der Selbſtthätigkeit des freien Handelns gemäß den leitenden Grundſätzen des Gerechten und Edlen, oder in dem Genuß der angenehmen Empfindungen erblickt wird. In der Betrachtungsweiſe des Sokrates war der angedeutete Gegenſatz noch verhüllt geblieben, indem Sokrates ohne genauere Unterſcheidung der Merkmale dieſes Begriffes die durch vernünftige Einſicht und ihr angemeſſenes Handeln erworbene Glückſeligkeit für den wichtigſten Gegenſtand des menſchlichen Trachtens erklärt hatte [1]).

49. Der Mittelpunct der Antiſtheneiſchen Sittenlehre war der Grundſatz: die Tugend, welche zwar erlernt werden müſſe, aber bloß im Handeln beſtehe, und keine weitläuftigen Unterſuchungen, noch die höheren wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe [2]) vorausſetze, genüge ganz allein zur Glückſeligkeit, und erfodere nichts Anderes, als die Charakterſtärke eines Sokrates. Das tugendhafte Leben ſei daher das Ziel des menſchlichen Strebens, und nur das ſittlich Rechte dürfe für ein

[1]) Xen. Mem. III. c. 9. §. 14.

[2]) μαθήματα.

Gut, nur das Unrechte für ein Uebel gelten, Alles aber, was zwischen Tugend und Laster in der Mitte liege, sei gleichgültig [1]). Hiermit übereinstimmend verlangte die cynische Ascese, den Reichthum, den Ruhm und die edle Geburt geringschätzen, und in der äußeren Lebensweise alles nur irgend Entbehrliche zu beseitigen [2]). Da zu dem Tugendideal des Antisthenes die höchste Unabhängigkeit von Allem gehörte, was für den Willen etwas Aeußerliches und Zufälliges ist, so trug er kein Bedenken, die Behauptung aufzustellen: der Weise lebe nicht nach den positiven Gesetzen eines Staates, sondern bloß nach dem Gesetze der Tugend [3]). Im gleichen Sinn äußerte er ohne Scheu vor der Volksmeinung, was auch schon Sokrates anerkannt, jedoch aus Rücksicht gegen die Staatsreligion unverschleiert auszusprechen sich nicht gestattet hatte: es gebe zwar viele Volksgötter, aber nur einen einzigen natürlichen Gott, den Niemand aus einem Bilde kennen lernen könne, weil er keinem sinnenfälligen Gegenstande gleiche [4]).

50. Vermuthlich gegen das von Sokrates im Kreise der ethischen Betrachtungen eingeleitete Streben, an den Gegenständen der Erkenntniß das Allgemeine und Wesentliche vermittelst der Begriffserklärungen zum Bewußtsein zu bringen, richtete Antisthenes die dialektischen Behauptungen: es

[1]) Diog. L. VI. 11. u. 103. seq. Unstreitig übertrieben und unwahr ist die dem Antisthenes gemachte bei Diogenes L. vorkommende Beschuldigung, er habe behauptet, nicht einmal die gewöhnlichen Gegenstände des ersten Jugendunterrichts (γράμματα im Unterschied von μαθήματα) zu erlernen sei rathsam, weil man hierdurch als durch Fremdartiges von dem einzig gültigen Lebenszweck abgezogen werde. Diog. L. l. c.

[2]) l. c. 104.

[3]) l. c. VI. 11.

[4]) Cic. de nat. deor. I. 13. Clem. Alexand. Strom. V. p. 601.

laſſe ſich wohl die Beſchaffenheit eines Dinges auffaſſen und darthun, aber man vermöge nicht zu beſtimmen, was für ein Weſen der Gegenſtand habe. So könne man nicht angeben, was das Silber ſei, ſondern nur ausſprechen, es habe ähnliche Beſchaffenheiten, wie das Zinn [1]). Solle die Ausſage von einem Gegenſtande demſelben ganz angemeſſen ſein, ſo dürfe ſie nur — als identiſches Urtheil, wie Antiſthenes gemeint zu haben ſcheint — ihm ſein ausſchließlich eigenthümliches Prädicat beilegen [2]).

---

[1]) Arist. Met. H. 3.

[2]) Arist. l. c. Δ. 29. Die Antiſtheneiſche Lehre und die von ihr unzertrennliche cyniſche Lebensweiſe erhielt ſich mehrere Menſchenalter hindurch in einem, wie es ſcheint, nur kleinen Kreis von Anhängern, unter denen Diogenes von Sinope, ein unmittelbarer Schüler des Antiſthenes (Diog. L. VI. 20 — 81. Aelian. V. H. X. 16.), und deſſen Schüler Krates von Theben, der Gatte der philoſophirenden Hipparchia und Lehrer des Zeno von Cittium (Diog. L, VI. 96 — 98.), am meiſten Ruf erlangt zu haben ſcheinen und außer ihnen auch Monimus, Oneſikritus, Metrokles, Menippus und Menedemus eine Schilderung bei Diogenes L. erhalten haben. Vom Diogenes finden wir bei Diogenes Laertius eine Menge ſinnreicher Ausſprüche angeführt, welche es uns anſchaulich machen, wie er den cyniſchen Rigorismus durch heitre Laune würzte, und wie er mit einem oft harmlos ſcherzenden, oft auch beißenden Witze die Schwächen und Thorheiten ſeiner Zeitgenoſſen angriff. Von den Schriften der Cyniker hat ſich nichts erhalten, wenn nicht vielleicht die beiden Declamationen „Ajas" und „Odyſſeus," die unter dem Namen des Antiſthenes noch vorhanden ſind, wirklich von ihm herrühren. Orat. graec. ed. Reiske. T. VIII. p. 52. seq.. Ariſtoteles erwähnt der Antiſtheneer als wiſſenſchaftlich ungebildeter Männer (Met. H. 3.), und ſo ſehen wir auch bei Cicero des Antiſthenes gedacht als eines „hominis acuti magis, quam eruditi. Epist. ad Attic. XII. 38.

51. Die cyrenaiſche Lehre ging in dem lebensklugen und lebensfrohen Sinn ihres erſten Begründers unſtreitig aus der Abſicht hervor, nach dem Vorgange des Sokrates den Pfad der wahren praktiſchen Weisheit, ohne überſpannte phantaſtiſche Vorſtellungen von den Zwecken des Daſeins, vermöge einer richtigen Selbſterkenntniß gemäß den wirklich in der menſchlichen Natur gegebenen Motiven zum Streben und Handeln, und gemäß dem wirklich für die menſchliche Subjectivität vorhandenen Werth und Unwerth der Gegenſtände zu bezeichnen. Auf dem von ihnen feſtgehaltenen Standpuncte der Selbſtbeobachtung betrachteten die Cyrenaiker dies als eine entſchiedene Thatſache, daß die Empfindung allein den Maßſtab für das Wählenswerthe und Meidenswerthe darbiete. Die Empfindung aber, nahmen ſie an, iſt eine Bewegung des Gemüthes, und tritt entweder als die ſanfte oder als die rauhe Bewegung, das heißt, entweder als Luſt oder als Unluſt hervor. Die bloße Abweſenheit der Unluſt iſt keine Luſt, und die bloße Abweſenheit der Luſt keine Unluſt; ſie iſt vielmehr nichts Anderes als das Gegentheil der Gemüthsbewegung, ein Schlummer der Empfindung. Naturgemäß nun beſteht in der Luſt das oberſte Ziel unſeres Strebens, das um ſeiner ſelbſt willen für uns Gute, in der Unluſt das um ſeiner ſelbſt willen Böſe und ſchlechthin zu Fliehende. Dies erhellt aus der Thatſache, daß wir von früheſter Kindheit an vor jeder Ueberlegung und bewußten Wahl zur Luſt hingezogen werden, und ſobald wir ſie erreicht haben, nichts weiter begehren, nichts aber ſo ſehr verabſcheuen, als die Unluſt [1]). Gleichfalls iſt dies thatſächlich gewiß, daß die leiblichen Luſtgefühle angenehmer ſind, als die geiſtigen, und die leiblichen Schmerzen widriger, als die Seelenſchmerzen [2]).

[1]) Diog. L. II. 86 seq.
[2]) l. c. 90.

52. Hiernach verhält sich also jede Fähigkeit unseres Geistes und Leibes, und jedes äußere Gut, welches wir zu erreichen vermögen, nur als ein Mittel zur Erstrebung der Lust und zur Abwehr der Unlust; die Klugheit ist zwar etwas Schätzenswerthes, aber lediglich um ihrer Folgen willen, der Reichthum hat Werth, weil es uns Lustempfindungen verschaffen kann [1]). Jedes einzelne Vergnügen ist Zweck an sich. Die Glückseligkeit, welche ihrem Begriff nach in dem ununterbrochenen Zusammenhang der Lustempfindungen eines ganzen Lebens besteht, ist nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der in ihr enthaltenen einzelnen Vergnügen wünschenswerth [2]). Nichts ist von Natur gerecht, edel und schimpflich, sondern alles dieses beruht auf Gesetz und Sitte [3]). Jedoch würde der Weise, wenn auch die Gesetze sämmtlich aufgehoben wären, stets auf die nämliche Art leben [4]). Selbst dem Weisen ist es nicht möglich, immer glücklich zu sein, so wenig, wie der Böse durchgängig unglücklich ist, aber jener lebt größtentheils in Freude, dieser größtentheils in Verdruß. Durchaus befreit sich der Weise von denjenigen Schmerzen und Kümmernissen, welche keine natürlichen Empfindungen sind, sondern aus nichtigen Meinungen von dem Werth der Dinge entspringen [5]). Eben so macht er sich weder hinterdrein über das Vergangene, noch im voraus über das Zukünftige Sorge und Kummer. Er wendet seine Aufmerksamkeit auf den vorhandenen Tag, und bestimmter noch auf denjenigen Theil des Tages, welcher so eben sein Handeln und Ueberlegen in Anspruch nimmt, und ist dessen eingedenk, daß nur das Gegenwärtige uns angehört, aber nicht

---

[1]) l. c. 91.
[2]) Diog. L. II. 87 u. 88.
[3]) l. c. 93.
[4]) l. c. 67.
[5]) l. c. 91.

das Vergangene, welches bereits verschwunden, noch das Zukünftige, dessen Eintreffen ungewiß ist [1]).

53. Ganz entsprechend dem Geiste dieser praktischen Grundsätze waren die dialektischen, welche wir bei den Cynaikern finden. Sie behaupteten auf das einseitigste den Standpunct der erkenntnißtheoretischen Subjectivitätslehre und vertheidigten die Ansicht, daß wir lediglich von unseren Empfindungen und Anschauungen Gewißheit besitzen, und nichts von den Gegenständen wissen, durch welche dieselben veranlaßt werden. Eben so sei für Jeden nur das Individuelle seiner eignen Seelenzustände, aber nichts Allgemeines erkennbar. Unbekannt bleibe, ob von den Sprachgenossen die gleichen Wahrnehmungen und Vorstellungen mit den gleichen Namen bezeichnet werden, da Keiner die seinigen in ihrer Eigenthümlichkeit dem Andern mitzutheilen vermöge [2]).

---

[1]) Aelian. V. H. XIV. 6.

[2]) Sext. Emp. adv. Mathem. VII. 191. seq. Die cyrenaische Lebensklugheitslehre scheint von dem Sokratiker Aristippus selbst nur in ihren charakteristischen Grundzügen aufgestellt worden zu sein, und ihre genauere Ausbildung nebst verschiedenen Modificationen durch seine Nachfolger erhalten zu haben. Ob er etwas Schriftliches hinterlassen, ist nicht ganz gewiß. Sotion und Panätius hatten ihm mehrere von Diogenes L. angeführte Schriften beigelegt, Andere dagegen, unter denen Sostrates von Rhodus, behaupteten, daß er nichts geschrieben habe. Diog. L. II. 83 — 85. Athen. XI. p. 508. Diogenes Laertius reiht in seinem Bericht über die cyrenaische Lehre zuerst die allgemeinen Grundsätze zusammen, in denen alle Cyrenaiker übereingestimmt haben sollen, und fügt alsdann die besonderen Ansichten von drei cyrenaischen Parteien hinzu, welche er als die Schüler des Hegesias, des Anniceris und des Theodorus bezeichnet. Er führt über die Folge der Cyrenaiker an l. c. 86: durch Aristipp sein unmittelbar seine Tochter Arete, Aethiops von Ptolemais und Antipater

54. Die beiden Sokratiker, welche die in den früheren Philoſophenſchulen einſeitig verfolgte Richtung der Speculation mit den durch Sokrates angeregten Betrachtungen vereinigten, nehmen eine höchſt verſchiedene Stelle und Bedeutung in der Geſchichte der Philoſophie ein. Der Eine iſt Plato der über alle ſeine Genoſſen im Sokratiſchen Kreiſe weit emporragend, und die Leiſtungen ſeiner Vorgänger bloß als Bedingungen zur Erreichung ſeines höheren Standpunctes benutzend der Urheber einer vollkommner entwickelten, durch ihren Geiſt, durch den Grad ihrer Vernunftmäßigkeit und ihre Originalität für immer wichtigen und denkwürdigen philoſophiſchen Welterklärung und jener umfaſſenden Behandlung der philoſophiſchen Probleme ward, welche der attiſchen Philoſophie angehört. Der Andere iſt Euklides aus Megara, Stifter der nach ſeiner Vaterſtadt genannten Schule, deren Wirkſamkeit nur für einen kurzen Zeitraum eine ſehr untergeordnete Bedeutung gehabt haben kann und bei der großen Dürftigkeit der Nachrichten über ſie in ihrer näheren Eigenthümlichkeit faſt unkenntlich für uns geworden iſt.

55. Aus dieſen mangelhaften Nachrichten geht hervor daß in der megariſchen Schule die Sokratiſche Ethik mit der eleatiſchen Lehre vom Sein in Verbindung geſetzt wurde, daß dieſe Schule wahrſcheinlich den Standpunct der Parmenideiſchen Ontologie feſtgehalten, dem ſie mit Aneignung Sokratiſcher Lehren und Unterſuchungen eine Beziehung auf die ſittlichen Grundſätze und Ueberzeugungen gegeben, und daß ſie ihre Lehre in Zenoniſcher Manier indirect oder apagogiſch mit Hülfe von allerlei Fang- und Trugſchlüſſen vertheidigt hat

von Cyrene angeleitet worden, durch Arete ihr Sohn Ariſtipp, deshalb Metrodidaktus genannt (vergl. über ihn Euseb Praep. Evang. XIV. 18.), durch ihn Theodorus; den Antipater aber habe Epitimedes von Cyrene gehört, und dieſen Parädates, deſſen Schüler Hegeſias und Anniceris geweſen ſein.

Wegen dieſer Weiſe, die ihnen entgegenſtehenden Anſichten dialektiſch anzugreifen, erhielten die Megariker auch vorzugsweiſe die Benennung der Eriſtiker oder der Dialektiker [1]). Euklides, der ein ſehr eifriger Verehrer und Zuhörer des Sokrates geweſen war [2]), aber gleichfalls mit der eleatiſchen Philoſophie ſich vertraut gemacht hatte [3]), ſoll gelehrt haben: dasjenige allein ſei das Gute, was das Eine, Unveränderliche, ewig ſich ſelbſt Gleiche ſei. Man bezeichne dieſes Gute nur mit verſchiedenen Namen, indem man es bald die Einheit, bald die Gottheit, bald die Vernunft, und ſo weiter nenne. Außer ihm exiſtire nichts; was ihm entgegengeſetzt werde, beſitze keine wahre Wirklichkeit [4]). Unter den Nachfolgern des Euklides ſind die bekannteſten Eubulides aus Milet, der als heftiger Gegner des Ariſtoteles bezeichnet wird, dem vorzüglich der Gebrauch verfänglicher Fragen und Schlüſſe zugeſchrieben wird [5]), Diodorus mit dem Beina-

[1]) Diog. L. II. 106. VI. 24. Aristocl. ap. Euseb. Pr. Ev. XIV. 17. Cic. Acad. Quaest. IV. 42.

[2]) Plat. Theaet. p. 142 u. 143. Phaed. p. 59. c. Gell. Noct. Att. VI. 10. Zu ihm in Megara nahmen nach dem Tode des Sokrates Plato und andere Sokratiker, Verfolgung fürchtend, für eine Zeitlang ihre Zuflucht. Diog. L. II. 108.

[3]) Diog. L. II. 106.

[4]) Diog. L. l. c. VII. 161. Cic. Acad. Quaest. IV. 42.

[5]) Diog. L. II. 109. Athen. VII. p. 354. b. Euseb. Pr. Ev. XV. 2. Diogenes Laertius II. 108. nennt folgende von Eubulides gebrauchte Sophismen: den Lügner (*ψευδόμενον*), Cic. Acad. Quaest. IV. 30., den Verborgenen (*διαλανθάνοντα*), Elektra (*Ηλέκτραν*), den Verhüllten (*ἐγκεκαλυμμένον*), (Lucian. Vit. Auct. p. 562. seq.) den Häufelſchluß (*σωρείτην*) Cic. l. c. IV. 16., den Gehörnten (*κεραίνην*) Diog. L. VII. 187., und den Kahlkopf (*φαλακρόν*). Verlangt wurde von denjenigen, denen man die in dieſen Formeln enthaltenen, für verwirrend und unauflöslich geltenden Fragen vorlegte, daß ſie auf jede

men Kronus aus Jaſſus in Karien [1]), hinſichtlich deſſen wir angeführt finden, daß er Gründe gegen die Denkbarkeit der Bewegung aufgeſtellt [2]), die Identität der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit nachzuweiſen geſucht [3]), und als Erfoderniß der Gültigkeit des hypothetiſchen Urtheiles die innere Abhängigkeit des Inhaltes des bedingten Satzes von dem Inhalte des bedingenden angegeben habe [4]), endlich Stilpo aus Megara [5]), welcher, wie es ſcheint, die Einfachheit und Sichſelbſtgleichheit des Seienden durch die Behauptung geltend machen wollte, es könne nicht das Eine von dem Andern ausgeſagt werden [6]), und die reale Bedeutung der Gattungsbegriffe, weil ihnen die näheren Beſtimmungen des Concreten fehlen, geläugnet [7]), wie auch den ethiſchen Grundſatz vertheidigt haben ſoll, daß das höchſte

---

nur mit Ja oder mit Nein antworten ſollten. Diog. L. II. 135. Gell. Noct. Att. XVI. 2. Die ernſte Bedeutung und Anwendung, welche unſtreitig ſolchen dialectiſchen Spielereien im Gegenſatz gegen den ſophiſtiſchen Gebrauch derſelben von den Megarikern als von Sokratikern gegeben wurde, konnte wohl nur darin beſtehen, daß ſie auf dieſem Wege die Unmöglichkeit darthun wollten, im Gebiet der Wahrnehmungserkenntniß die Wahrheit zu erreichen, die überhaupt bloß für die Vernunftbetrachtung zugänglich ſein ſollte.

[1]) Diog. L. II. 111. seq.

[2]) Sext. Empir. adv. Math. X. 85. seq. 112. u. 113. seq. Stob. Ecl. I. p. 396.

[3]) Cic. de fato c. 7. u. 9. Arrian. Epict. diss. II. 19. Plut. de Stoic. Repugn. 46. Arist. Met. Θ. 3.

[4]) Sext. Empir. adv. Math. VIII. 115.

[5]) Diog. L. II. 113 — 120. Er blühte um die hundert und zwanzigſte Olympiade, als Zeitgenoſſe des Ptolemäus Soter und des Demetrius Poliorcetes.

[6]) Plut. adv. Colot. 23. Simplic. in Phys. fol. 26. a.

[7]) Diog. L. II. 119.

Gut in der Erhabenheit des Weisen über alle Gemüthsbewegungen bestehe [1]).

Plato.

56. In der Platonischen Lehre gelangte theils die Welterklärung der über die Einseitigkeit sowohl der ionischen, als der eleatischen Causalbetrachtung hinausgegangenen Pythagorischen Schule, theils die Sokratische Ethik und Dialektik zu einer höheren Stufe der Entwicklung, auf welcher zum erstenmal mit der dreifachen Richtung der im Sinne Plato's dialektischen (logischen und metaphysischen), der physikalischen und der ethischen Untersuchungen [2]) die ihrem

[1]) Senec. Epist. 9. Zur megarischen Schule gehörte auch Alexinus aus Elis, der als ein Nachfolger des Eubulides und als ein höchst streitsüchtiger Denker von Diogenes Laertius bezeichnet wird. Er soll hauptsächlich gegen Zeno aus Cittium seine Polemik gerichtet haben. Diog. L. II. 109. u. 110. Sext. Empir. IX. 108. Neben der megarischen und in der Hauptrichtung übereinstimmend mit ihr scheint eine kleine, noch minder, als jene, bedeutende und für uns fast spurlos verschwundene Schule aus dem Kreise der Sokratiker hervorgegangen zu sein, welche eine Zeitlang in Elis befindlich und auf Phädo aus Elis, einen unmittelbaren Schüler des Sokrates zurückgeführt anfangs die elische, später von Menedemus nach Eretria verpflanzt die eretrische hieß. Ueber die Lehre des Phädo wird uns gar nichts berichtet. Die spärlichen und ungenügenden Nachrichten über Behauptungen des Menedemus, der ein Schüler zugleich von Stilpo und von Schülern des Phädo gewesen sein soll, lassen uns die Verwandtschaft zwischen der elisch-eretrischen und der megarischen Denkart einigermaßen erkennen. Diog. L. II. 105. u. 125—145. Plut. de Virt. Mor. 2. Cic. Acad. Quaest. IV. 42. Simplic. in Phys. fol. 20. Gell. Noct. Att. II. 18.

[2]) Plato hat in dem freien unsystematischen Gang seiner Dia-

Begriff angemeſſenere Entfaltung und Ausbreitung des Ganzen der philoſophiſchen Forſchung ſich geltend machte.

57. Plato [1]) wurde im frühen Jünglingsalter zuerſt durch den Unterricht des Herakliteers Kratylus in das Studium der Philoſophie eingeführt, und eignete ſich die vo

---

logen dieſe dreifache Richtung der philoſophiſchen Forſchungen umfaßt, und dadurch die Unterſcheidung der Logik, Phyſik und Ethik als der drei Haupttheile der Philoſophie unmittelbar vorbereitet. Ausdrücklich ſoll die genannte Unterſcheidung zuerſt von ſeinen Schülern Xenokrates und Ariſtoteles anerkannt und befolgt worden ſein, welche die bei ihm noch vorherrſchende Sokratiſche Weiſe, die Unterſuchungen ohne Ausſprechen der entſcheidenden Antwort anzuſtellen, aufgaben, und des dogmatiſchen Vortrages ſich bedienend den reichen Stoff der Unterſuchungen, den ſie von ihrem Lehrer empfangen hatten, in wiſſenſchaftlicher Form verarbeiteten. Sext. Empir. adv. Math. VII. 16. Cic. Acad. Quaest. I. 4.

[1]) Geboren zu Athen Ol. 87, 4. oder 88, 1. (429 oder 428 vor Chr.) aus einem vornehmen Geſchlechte. Diog. L. III. 1. seq. In ſeinem zwanzigſten Jahre ward er ein Schüler des Sokrates, und blieb in dieſem Verhältniſſe bis zu deſſen Tode. Später trat er eine große wiſſenſchaftliche Reiſe an, und beſuchte, wie es ſcheint, zuerſt Cyrene, dann Aegypten, hierauf Sicilien, (wohin er ſpäter noch zweimal wieder ſich begab, durch ſein freundſchaftliches Verhältniß zu Dio, dem Schwager des älteren Dionyſius dahin geführt), und zuletzt Unteritalien, wo er die perſönliche Bekanntſchaft der angeſehenſten Pythagoreer jener Zeit, namentlich des Archytas und des Timäus, gemacht haben ſoll. Nach der Rückkehr von ſeiner erſten ſiciliſchen Reiſe begann er in der Akademie (γυμνάσιον προάστειον ἀλσῶδες Diog. L. III. 7.) Vorträge zu halten, die er ſpäter in einem an dem Hügel Kolonos von ihm angekauften Garten fortſetzte, und ward ſo Stifter der erſten athenienſiſchen eigentlichen Philoſophenſchule. Er ſtarb in ſeinem ein und achtzigſten Jahre, Ol. 108, 1. (348 vor

dieſem Denker mit großem Nachdruck vertheidigte Lehrmeinung an: daß die ſinnenfälligen Dinge, weil ſie im raſtloſen Wechſel und Wandel ſich befinden, nicht das Object der ſtreng wiſſenſchaftlichen Erkenntniß ſein können [1]). Später ward er in dem Umgange mit Sokrates dazu angeleitet, innerhalb der Sphäre der praktiſchen Vernunftwahrheiten durch Induction vom Beſonderen zum Allgemeinen emporzuſteigen und die Erklärung der Begriffe aufzuſuchen. Hierbei wurde ihm einleuchtend, daß in den Begriffsbeſtimmungen nicht das Eigenthümliche des ſinnlich Wahrnehmbaren, als des unaufhörlich ſich Verändernden, ſondern ein Ueberſinnliches, Unwandelbares, ſich immer gleich Bleibendes erfaßt werde [2]). Von dieſem Geſichtspuncte ſeiner Entgegenſetzung des für die Sinneswahrnehmung erſcheinenden und des für die Begriffserkenntniß ſich offenbarenden Seins ſtimmte er zum Theil dem Parmenides bei, zwar nicht in der gänzlichen Verwerfung des Zeugniſſes der Sinne für die Erkenntniß der Wahrheit, doch in der ausdrücklichen Unterſcheidung des Gegenſtandes der Vernunftbetrachtung, welcher das wahrhaft Seiende, das ſchlechthin Wandelloſe und Ewige ſei, von der bloß das Entſtehende und Vergehende umfaſſenden Sphäre der Erfahrung. Insbeſondere aber fand er aus dieſem Geſichtspunct in der kosmologiſchen Grundlehre der Pythagoreer, welche, wie wir geſehen haben, an dem Weltganzen und ſeinen Theilen als immanente Principien die in dem Zahlverhältniß beſtehende beſtimmende Form und die durch das Maß beſtimmbare Mannigfaltigkeit unterſchied, eine tiefe, den Inhalt der gültigen philoſophiſchen Cauſalerklärung be-

---

Chr.). Diog. L. III. 1—6. Cic. de finib. V. 29. de Rep. I. 10. de Senect. 5. Apulej. de dogm. Plat. p. 46. u. 47. Athen. V. p. 217. a. u. b.

[1]) Arist. Met. A. 6.

[2]) Arist. l. c.

gründende, wenn gleich von ihnen noch nicht mit genügender Schärfe und Deutlichkeit gedachte Wahrheit, die er ergriff und ausbildend zu seiner Ideenlehre gestaltete [1]).

58. Die Frage, ob und inwieweit Plato entweder zu den dogmatischen oder zu den skeptischen Philosophen gehöre, wurde schon von den Alten aufgeworfen und abweichend beantwortet [2]), ja von seinen Nachfolgern selbst ward eine geraume Zeit hindurch seit Arkesilaus — im Gegensatze gegen die dogmatische Methode der älteren Akademiker — die Meinung geltend gemacht: er habe die Unerreichbarkeit der objectiven Erkenntniß der Wahrheit behauptet [3]). Um so weniger darf man sich darüber wundern, daß in der neueren Zeit die Tendenz und der Charakter der Platonischen Philosophie so verschiedenartig aufgefaßt worden ist. Die Möglichkeit dieser Uneinigkeit der Ansichten über den Inhalt einer so vielgepriesenen und vielbetrachteten Lehre erklärt sich aus der Eigenthümlichkeit der Darstellungsweise und der Denkweise Plato's. Was die Darstellungsweise betrifft, so können wir zunächst über die schriftliche mit Sicherheit urtheilen, da wir annehmen dürfen, daß die Platonischen Werke insgesammt auf uns gekommen sind [4]). Die Eigenthümlichkeit der dialogischen Form derselben, welche mitunter der

---

[1]) Arist. l. c. Diog. L. III. 8.

[2]) Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 221. Diog. L. III. 51. Cic. Acad. Quaest. I. 12.

[3]) Cic. Acad. Quaest. I. 12. IV. 5. u. 23. Plut. adv. Colot. p. 1121. seq.

[4]) Man besaß zwar im Alterthum einige Dialogen unter Plato's Namen, die in unserer Sammlung der Platonischen Schriften fehlen, aber schon die Alten selbst erkannten an, daß sie ihm mit Unrecht zugeschrieben sein. Diog. L. III. 62. Dagegen enthält unsere Sammlung nicht weniges entschieden Unächtes. Aristoteles erwähnt Phys. IV. 2. die „sogenann-

ramatiſchen ſich nähert [1]), welche aber in der Mehrzahl dieſer Geſpräche kein beſtimmtes Reſultat der Unterſuchung zum Vorſchein kommen läßt, und nur in denjenigen, in

---

ten ungeſchriebenen Lehrſätze" (*Πλάτων ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν*), in denen Plato eines anderen Ausdruckes, als im Timäus, für den durch die Ideen beſtimmbaren, an den Ideen Theil nehmenden Stoff (*τὸ μεταληπτικόν*) ſich bedient habe. Vergl. Simplic. in Phys. fol. 125. b. Wahrſcheinlich bedeutet die Benennung *τὰ ἄγραφα δόγματα* das Nämliche, was Simplicius (in Phys. fol. 32. b. u. 104. b.) mit den Worten *ἄγραφοι συνουσίαι* bezeichnet, und unterſtützt durch das Zeugniß des Alexander von Aphrodiſias für Platoniſche Vorträge ausgibt, welche von Ariſtoteles und andern Schülern Plato's aufgeſchrieben worden ſein. Kein Umſtand ſpricht für die von Tennemann und Krug gefaßte Vermuthung, daß unter beiden Benennungen Aufſätze zu verſtehen ſein, welche Plato ſelbſt verfaßt und als Darſtellungen ſeiner angeblichen eſoteriſchen Lehre für ſeine vertrauten Freunde und Schüler beſtimmt habe. Eben ſo wenig iſt anzunehmen, daß die *διαιρέσεις* Plato's, deren Ariſtoteles de gen. et corr. II. 3. Erwähnung thut (vielleicht gleichbedeutend mit *γεγραμμέναι διαιρέσεις* bei Ariſtoteles de part. anim. I. 2.), eine von Plato herrührende Schrift geweſen ſind.

[1]) Nur in einigen der Platoniſchen Dialoge, hauptſächlich im Symposium, im Protagoras und im Gorgias, tritt dieſe Annäherung an das Dramatiſche, dieſe dialogiſch mimiſche Darſtellungsweiſe bedeutend hervor. In den meiſten iſt die wiſſenſchaftliche Unterredung ſo behandelt, daß dem fragweiſe unterſuchenden und belehrenden Hauptredner bloß die unentbehrlichſte Mitwirkung von Seiten der Mitredner durch kurze Andeutungen ihrer Theilnahme gegeben wird, und gerade in den Hauptwerken, in denen Plato am vollſtändigſten ſeine Lehre mittheilt, in der Republik, in den Geſetzen und im Timäus iſt die dialogiſche Form am meiſten dem fortlaufenden Vortrag untergeordnet.

denen sie hinter der fortlaufenden Darstellung am meisten zurücktritt, auch einer zusammenhängenden Mittheilung der Lehre zur Einkleidung dient, in Verbindung mit den übrigen Eigenthümlichkeiten der Behandlung, Einkleidung und Ausschmückung des philosophischen Stoffes [1]) war gewiß dem Geschmack und Sinn der Leser, für welche Plato unmittelbar schrieb, sehr angemessen, indem er ihnen nicht bloß Belehrung, sondern auch eine für sie angemessene und anziehende Unterhaltung darbieten wollte. Ferner war sie ganz dazu geeignet, die Mannigfaltigkeit der philosophischen Aufgaben und Fragen, so wie diese in seinem Geist hervor traten, kenntlich zu machen, zum Nachdenken hierüber anzuregen, und auf die Grundlage einer zuverlässigen Vernunfterkenntniß hinzuweisen, in welcher nach seiner Meinung einige der wichtigsten Probleme bereits ihre Lösung gefunden, und von welcher aus die übrigen alle einst mit Erfolg bearbeitet werden konnten. Dagegen würde sie höchst unpassend sein, wenn der Zweck hätte erreicht werden sollen, ein Ganzes philosophischer Lehrbegriffe im wissenschaftlichen Zusammenhange mit dem Anspruch auf befriedigende Deutlichkeit, Gründlichkeit und Gewißheit vorzutragen. Unstreitig hat er dies nicht beabsichtigt, und augenscheinlich ist ein solches ausgebildetes System in seinen Schriften nicht enthalten.

59. Eben so wenig aber erweist sich die bereits von den Neuplatonikern angenommene und in der neueren Zeit von mehreren Gelehrten vertheidigte Meinung als gegründet, daß er in seinen Dialogen nur auf eine exoterische und populäre Weise sich ausgelassen, und daß er sein eigentliches

[1]) Hierher gehört insbesondere der Gebrauch von Allegorieen und Mythen, wodurch Plato seiner Neigung zur dichterischen Auffassung und Darstellung willfahrend zugleich manche übersinnliche Wahrheit dem Vorstellungsvermögen seiner Leser näher zu bringen und gefälliger zu machen suchte.

System als eine geheime esoterische Lehre in mündlichen Vorträgen bloß seinen geprüften Schülern mitgetheilt habe. Sie beruht auf falschen Voraussetzungen, hat kein einziges irgend gewichtiges Zeugniß für sich aufzuweisen, und steht nicht nur mit dem Charakter Plato's selbst und seiner Zeit, sondern auch mit der Weise in Widerspruch, wie Aristoteles auf Plato's Philosopheme sich bezieht. Aristoteles führt in seinen häufigen Erwähnungen und Beurtheilungen der Platonischen Lehrsätze größtentheils entweder Stellen aus namentlich bezeichneten Dialogen seines Lehrers, oder doch solche Behauptungen an, welche wir in den Dialogen antreffen. Nur selten bringt er Puncte zur Sprache, die er allein aus Plato's mündlichen Belehrungen kennen konnte, welche aber nichts Anders, als bloß eine nähere Bestimmung der für uns unmittelbar zugänglichen Platonischen Begriffe enthalten. Es liegt also am Tage, daß Aristoteles die uns vorliegenden Gespräche für die Haupturkunden der Philosophie seines Vorgängers gehalten hat. Sind sie dieses nun, wie hienach nicht zu bezweifeln ist, in der That, so dürfen wir auf ihrer Leitung und Anweisung uns das Urtheil bilden, ob Plato ein apodiktisches Wissen lediglich da inne zu haben und darzulegen überzeugt ist, wo er die Hauptpuncte seiner Ideenlehre behandelt, und wo er ihnen gemäß theils über das Verhältniß der reinen Vernunfterkenntniß zu der Erfahrungskenntniß, theils über das Walten der göttlichen Vorsehung im Bezug auf die physische und die moralische Weltordnung, und über die obersten Grundsätze der Sittlichkeit und der Religiosität sich äußert. Dagegen hinsichtlich der Objecte seiner Physik und einer Menge einzelner untergeordneter Probleme sowohl der Erkenntnißlehre, als der praktischen Philosophie gibt er den Mangel an zureichender Gewißheit, und entweder eine völlige Unentschiedenheit, oder eine bloße Annäherung an das Ziel der Wissenschaft in seinen Behauptungen kund. Nun läßt er auch selbst über die

Gegenſtände ſeiner feſten Ueberzeugung den Sokrates und Andere, denen er ſeine Gedanken in den Mund legt, mit großer Vorſicht und Behutſamkeit ſprechen, weil es ihm darum zu thun war, gegen die Religionsvorſtellungen ſeiner Mitbürger nicht auffallend anzuſtoßen und überhaupt diejenigen Volksmeinungen zu ſchonen, welche in das Leben des athenienſiſchen Staates tiefer eingriffen. Demzufolge iſt anzunehmen, daß die von ihm gewählte ſchriftliche Darſtellungsweiſe (welcher der mündliche Vortrag ſowohl dem weſentlichen Inhalte nach, als zum Theil in der Anwendung der ſokratiſchen Methode, die wahrſcheinlich bei den ſchwierigeren Puncten mit einer fortlaufenden Darſtellung abwechſelte, entſprochen zu haben ſcheint,) aus keinem anderen Grunde, als zufolge ihres Einklanges mit ſeiner Geſinnung und mit ſeiner philoſophiſchen Denkweiſe den entſchiedenen dogmatiſchen Ton zu vermeiden pflegt. Nur bei dieſer Bewandtniß der Sache wird uns auch das Entſtehen der neueren Akademie begreiflich.

1. Dialektik.

60. In ſeinen dialektiſchen Unterſuchungen ging Plato aus von der Hervorhebung des Gegenſatzes, der zwiſchen dem ſinnlichen Wahrnehmen und dem rein denkenden Erkennen für ſeine Erwägung ſich darſtellte [1]). Vermittelſt der Sinneswahrnehmungen, bei denen die Seelenthätigkeit von der Beſchaffenheit und Wirkſamkeit der leiblichen Organe abhängig iſt [2]), faſſen wir nicht das wahre Sein und das lautere Weſen der Dinge auf. Denn was wir vermittelſt

[1]) Man vergleiche unter vielen anderen Stellen: Theaet. p. 185. Phaed. p. 65. 66. 78. 79. Parm. p. 129. e. De Rep. V. p. 479. VII. p. 532. u. 534.

[2]) Theaet. p. 184. d. 185. c. 186. b. Phileb. p. 33. 34. u. 43. Phaed. p. 65. b. u. c. 79. c. Soph. p. 248. a.

ihrer gewahren, iſt in beſtändiger Veränderung, im unaufhörlichen Uebergang aus einem Zuſtand in den andern befindlich, iſt alſo kein eigentlich Seiendes, weil es kein feſtes Sein behauptet, ſondern ein Nichtſeiendes, ein raſtlos Entſtehendes und Vergehendes [1]), und beſitzt eben ſo unvollkommene, wie unſtäte Eigenſchaften, welche mit entgegenſtehenden gemiſcht und mit Mängeln behaftet ihre weſentliche Eigenthümlichkeit nicht treu und genau darſtellen [2]). Dagegen vermag unſere Seele, indem ſie die reine, von der Mitwirkung des Leibes nicht unmittelbar abhängige Wirkſamkeit des Nachdenkens übt, ſolche Vorſtellungen aus ihrem eignen Innern zu entwickeln, in denen ſie das unveränderliche, ungemiſchte, lautere, einfache, ſich ſelbſt ewig gleiche, unkörperliche und überſinnliche Weſen des Wirklichen, das bloß denkbare wahrhaft Seiende zu ihrer Anerkennung bringt [3]). Hiernach iſt es keine Einſicht und Wiſſenſchaft [4]), ſondern nur Erſcheinungskenntniß [5]), welche wir durch Sinnesempfindung von den ſinnenfälligen, individuellen und wandelbaren Gegenſtänden gewinnen können, weil von ihnen nichts Fe-

---

[1]) Tim. p. 27. d. u. 28. a. 52. a. De Rep. p. 508. d. Phaed. p. 78. e. 79. a. 83. a. u. b. Parm. p. 152. Zu vergl. Soph. p. 256. seq.

[2]) Phaed. p. 74. u. 75. De Rep. V. p. 478. seq.

[3]) Theaet. p. 186. a. Phaed. p. 65. 66. 78. 79. Phileb. p. 15. b. Tim. p. 27. 28. 51. 52. Phaedr. p. 247. c. Cratyl. p. 439. u. 440. Symp. p. 211. a. De Rep. IX. p. 585. b.

[4]) γνῶσις und ἐπιστήμη, im Gegenſatze gegen δόξα, worüber insbeſondere zu vergleichen de Rep. V. p. 477. seq.

[5]) δόξα, welche eine wahre iſt (δόξα ἀληθής), wann dasjenige, was zufolge des Zuſammenwirkens des Wahrnehmungsvermögens, des Gedächtniſſes und des Vermögens der Sprachbezeichnung innerlich angeſchaut und innerlich ausgeſprochen worden, dem äußerlich Vorhandenen entſpricht. Plat. Phileb. p. 38. u. 39. Theaet. p. 189. e. u. 190. a. Sophist. p. 263. e.

ſtes, Bleibendes, Weſentliches und Allgemeines ſich ausſagen läßt. Aber von jenem ewigen, wandelloſen und wahren Weſen [1]) iſt ein zuverläſſiges Wiſſen durch die Vernunftbetrachtung [2]) zu erſtreben.

61. Die Vorſtellungen, in denen unſer Geiſt mit reiner Selbſtthätigkeit das bezeichnete Weſen zu erkennen fähig und berufen iſt, ſind die Begriffe, die Anerkennungen der von Plato ſo genannten Ideen [3]), deren Getrenntheit von dem Sinnenfälligen, auf welches ſie formend einwirken, und deren reale Objectivität und Unabhängigkeit von dem menſchlichen Denken, welchem ſie ſich offenbaren, den Hauptpunct der Platoniſchen Lehre ausmacht. Von jeder beſonderen Vielheit der gleichartigen und gleichnamigen, im Gebiete des Wahrnehmbaren hervortretenden individuellen Gegenſtände, ſowohl der ſubſiſtirenden Einzelweſen, als ihrer Eigenſchaften, Zuſtände und Verhältniſſe gibt es in der Sphäre der überſinnlichen Wirklichkeit eine beſondere Idee, nach welcher jene Gegenſtände benannt werden [4]). Die Idee enthält die nothwendigen, wechſelloſen und reinen Beſtimmungen der Gattungs- und Arteigenthümlichkeit, deren wir uns in den Begriffserklärungen bewußt werden [5]), und welche an dem ſinnenfälligen Individuellen nur in veränderlicher, getrübter und mangelhafter Erſcheinung wahrnehmbar iſt [6]). Die

---

[1]) τὸ αὐτὸ ἕκαστον, τὸ αὐτὸ καθ' αὑτό. Phaed. p. 65. e. 66. a. Sympos. p. 211. a.

[2]) νόησις Tim. p. 52. a., εἰλικρινὴς διάνοια Phaed. p. 66. a.

[3]) ἰδέαι, auch häufig als εἴδη von Plato bezeichnet.

[4]) Phaed. p. 102. De Rep. p. 507. b. Phileb. p. 15. a. u. b. Parm. p. 132. d. u. ſ. w.

[5]) Phaedr. p. 237. b. Cratyl. p. 439. seq. Arist. Met. Z. 15.: ἔσται γάρ ἰδέα τις, ἣν ἀδύνατον ἐπὶ πλειόνων κατηγορῆσαι ἢ ἑνός· οὐ δοκεῖ δὲ, ἀλλὰ πᾶσα ἰδέα εἶναι μεθεκτή.

[6]) Phaed. p. 74. 75.

deen sind die Vorbilder [1]), zu denen die Gegenstände der Sinnenwelt als Nachbilder oder Nachahmungen [2]) sich verhalten, diese unselbständigen Gegenstände, welche lediglich vermöge ihrer Theilnahme an dem idealen Sein [3]) ihre wandelbare Existenz und Beschaffenheit besitzen. Da uns die Wahrnehmung bloß das Nachgebildete und an dem Wesen Theilnehmende, nicht aber die urbildlichen Wesenheiten selbst bieten läßt, so kann die Weise, wie der menschliche Geist wieder zur Anerkennung derselben gelangt, nichts Anderes, als eine durch die Auffassung des Sinnenfälligen bloß in ihm angeregte, auf dem Wege des reinen Denkens in ihm folgende Entfaltung der Ideevorstellungen aus seinem eigenen Innern sein, welche Plato mit Hinzuziehung einer dichterischen Hülfshypothese als Erinnerung [4]) bezeichnet und beschreibt. Diese Hypothese gehört jedenfalls bei Plato nur zu den physikalischen Ansichten, denen er den Charakter der mehr oder minder wahrscheinlichen Meinung beilegt. Unser Geist lebte ihr zufolge vor dem gegenwärtigen Dasein in einem vollkommneren Zustande, in welchem die unmittelbare Anschauung der Ideen ihm vergönnt war. Nachdem er in Verbindung mit seinem irdischen Leib eingetreten ist, und aus dem anfänglich bewußtlosen Zustande der frühesten Kindheit allmählig zum Selbstbewußtsein und zum Bewußtsein der Außendinge zu erwachen beginnt [5]), werden vermittelst der Wahrnehmungen, weil sie das dem Inhalte der Ideen Analoge darbieten, die Ideevorstellungen selbst in ihm wie-

[1]) *παραδείγματα*. Parm. p. 132. d.

[2]) *ὁμοιώματα*. Parm. l. c.

[3]) *μέθεξις, κοινωνία, παρουσία*. Phaed. p. 100. 101. Soph. p. 259. a. Conv. p. 210. Euthyd. p. 300. Arist. Met. A. 6. u. 7. M. 5.

[4]) *ἀνάμνησις*. Phaed. p. 72. e. p. 77. Men. p. 81. c. seq. Phaedr. p. 249. b.

[5]) Tim. p. 44. a. De Leg. II. p. 672. b.

dererweckt [1]). Je mehr er nun in ſich ſelbſt einkehrt mit abſichtlichem planmäßigen Nachdenken der Erinne nachhilft, deſto vollſtändiger ſetzt er ſich wieder in den B und Gebrauch ſeines urſprünglichen Eigenthumes [2]). — mäß dieſer Anſicht, in welcher das Wahre allerdings no keiner bündigen und befriedigenden Form hervortritt, die Platoniſche Ideenlehre nach ihrer Beziehung auf u Erkennen nicht für einen einſeitigen, die Vernunfterke niß nur im Widerſpruch mit der Erfahrungskenntniß ſtellenden und durchführenden Rationalismus gelten, ſo we wie ſie in ihrer Beziehung auf die Objectivität der erk baren Wirklichkeit ein einſeitiger Idealismus iſt. Vielm räumt ſie ein, daß die Wahrnehmung einen Beitrag, di ſten Anregungen und Bedingungen zu unſrer hiernieden entwickelnden Vernunfterkenntniß gibt, und daß den w nehmbaren Dingen eine zweifelloſe, die Wirklichkeit und deutung der Welt enthaltende Realität zukommt, indem di ben ihren idealen Urbildern als Nachbilder entſprechen. her ſteht ſie auf der einen Seite, wenn gleich noch in e unzulänglichen und durch Phantaſiethätigkeit getrübten W und mehr zum Rationalismus ſich hinneigend, in dem gl gen Geſichtskreiſe desjenigen Standpunctes, welcher den genſatz des Rationalismus und des Empirismus vermit ſo wie ſie auf der andern Seite den gültigen Standort Ideal-Realismus behauptet und zwar keineswegs die

[1]) Phaed. l. c. Men. l. c.

[2]) De Rep. VI. 508. Als einen Beweis für die Wahrheit d Lehre betrachtet Plato die Thatſache, daß wir durch b Fragen allgemeine Vorſtellungen und Erkenntniſſe in And hervorzurufen vermögen, was nach ſeiner Meinung möglich ſein würde, wenn ſolche Begriffe und Urtheile vorher ſchon in ihrem Innern gelegen hätten, ohne in ih Bewußtſein ſich ausgeſprochen zu haben. Phaed. p. 7 Men. p. 82. b seq.

bete Gestaltung, aber doch eine höhere Ausbildung desselben enthält, als der pythagoreische Lehrbegriff.

62. Durch die objective Realität und Bedeutsamkeit der Ideen wird also einerseits im Bezug auf den menschlichen Geist die Möglichkeit der reinen Vernunfterkenntniß, andrerseits im Bezug auf die sinnenfällige Welt das Bleibende in Gattungen und Arten und die specifische Beschaffenheit der einzelnen Dinge begründet. Sind hiernach die Ideen für die Ordnung des Sinnenfälligen die ordnenden Normen, enthalten sie die Formen und Regeln der Gestaltung des Individuellen, so steht nothwendig diesem bestimmenden idealen Princip gegenüber das bestimmbare materiale, welchem an sich nichts Anderes, als die Empfänglichkeit für die Formbestimmungen nebst der hiervon unzertrennlichen Räumlichkeit und ungeordneten Beweglichkeit zukommt, und in welchem der Grund der Unvollkommenheit der Dinge, wie in den Ideen der Grund des an den Dingen Uebereinstimmenden und Regelmäßigen liegt. Plato deutet selbst unverkennbar darauf hin, wie er bei diesem Theil seiner Lehre dem pythagoreischen Philosophem sich anschließt. In seinem Dialog „Philebus" [1]) gebraucht er für jene beiden Principien auch die Pythagoreischen Ausdrücke „Grenze" und „Unbegrenztes" und bezeichnet die erstere als dasjenige, woraus das Maß und die Zahl hervorgehe, das letztere als den Sitz der Verschiedenheiten des Mehr und des Weniger. Ausdrücklich, daß diese Lehre als etwas wahrhaft Erleuchtendes, als eine Gabe der Götter aus der alten besseren Zeit stamme, führt er dort die Grenze und das Unbegrenzte als zwei Arten des Seienden und das aus Beiden Gemischte als die dritte auf. Im „Sophisten" [2]) zeigt er, hier mit

[1]) p. 16. c. u. 25—30.
[2]) p. 240. u. f. w.

Bestreitung eleatischer und megarischer Vorstellungen, d
eine Vielheit des Seienden als Erklärungsgrund der Vi
heit des Erscheinenden angenommen werden müsse und d
jene Vielheit des wandellos und eigentlich Seienden in d
Ideen bestehe, denen gegenüber dasjenige Princip, wo
sie zu ihrem sinnenfälligen Ausdruck gelangen, als das Un
grenzte, als das Andere und als das Nichtseiende zur E
vorhebung des vollständigen Gegensatzes gegen das Bes
mende, sich ewig Gleiche und wahrhaft Seiende von ihm
zeichnet wird. Auch an andern Stellen [1]) wird der bestim
bare Stoff das Nichtseiende, so wie auch das dem Seien
Aehnliche und das Mittel zur Verwirklichung der We
heit genannt. Im „Timäus," wo er seine physikalisch
Ansichten Pythagorisirend vorträgt, beschreibt er das ma
riale Princip als dasjenige, was alles Werden in sich a
nehme, was alle Bestimmungen zu empfangen geeignet
ohne selbst jemals einer der bestimmten Stoffe zu sein,
die Mutter von allem Sinnenfälligen, als die bildsame Ma
worin Alles abgedrückt werde, als ein Unsichtbares und
staltloses, welches auf unbegreifliche Weise an dem V
nünftigen Theil nehme, als das ursprünglich in einer re
losen Bewegung Befindliche, und zugleich auch als den Ra
der Allem, was Entstehung hat, seine Stätte darbiete
Es ist hiernach klar und zweifellos, daß Plato zwischen
nem idealen und materialen Princip einen wesentlich glei
Unterschied und Zusammenhang annimmt, wie die Pytha
reische Lehre zwischen dem Begrenzenden und dem Unbegre
ten. Aber mit einem bedeutenden Fortschritt erhebt er
über den Standpunct der letzteren, indem er an die St
der bloß mathematischen oder quantitativen Maßbestimm

[1]) De Rep. V. 477. a. 479. b. X. 597. a. Phileb. p. 54. a.

[2]) Tim. p. 27. c. 30. a. 48. c. 49. a. 50. b. u. d. 51. a. u.
52. a. 69. b.

die qualitativ bestimmende Eigenthümlichkeit und Macht der Ideen setzt. Hiernach mußte er auch den Zahlen eine andere Bedeutung und Stellung anweisen, als die Pythagoreer gethan. Er trennte nach dem Ausspruch des Aristoteles die Zahlen von dem Sinnenfälligen, während Jene behaupteten, die Dinge selbst sein Zahlen, und er betrachtete die mathematischen Bestimmungen als das zwischen dem Idealen und dem Sinnenfälligen in der Mitte Stehende und folglich Verbindende, von dem letzteren durch ihre Ewigkeit und Unveränderlichkeit unterschieden, von dem ersteren dadurch, daß sie der Vervielfältigung fähig und in der Vielheit vorhanden, eine jede Idee aber in ihrer Eigenthümlichkeit die einzige sei [1]).

---

[1]) Arist. Met. A. 6. Vergl. Plat. de Rep. VII. p. 525. u. 527. Mehrere Anführungen bei Aristoteles weisen darauf hin, daß Plato über das Verhältniß der Ideen zu den Zahlen nähere Bestimmungen gegeben, die in den Dialogen theils gar nicht, theils nicht kenntlich genug hervortreten, und welche Aristoteles aus den ungeschriebenen Vorträgen seines Lehrers kennen gelernt. Diese Anführungen sind zum Theil für uns nicht klar und verständlich genug. Aus ihnen geht hervor, daß Plato, um die Vielheit der Ideen zu erklären, gelehrt hat, das Unbegrenzte, welches eben so wohl den Ideen, als den sinnenfälligen Dingen in der Eigenschaft des materialen Princips zum Grunde liege, habe zwei Seiten, die des Großen und die des Kleinen, in dem Sinne, daß für die Vermehrung, wie für die Verminderung, ein Fortschritt in das Endlose möglich sei. Die Elemente der Ideen sein die Einheit und das Große und das Kleine, in dem Großen und dem Kleinen sei der Stoff, in der Einheit das Wesen der Ideen enthalten. Dem gemäß sein auch die Ideen unter der Form der Zahl aufzufassen und die idealen Zahlen (ἀριθμοὶ εἰδητικοί) von den mathematischen zu unterscheiden, die ersteren als die mit einander unvereinbaren, die letzteren als die mit

63. Die Anerkennung der objectiven Wirklichkeit und Kraft der Ideen als der ewigen gedachten Weſenbeſtimmungen und urbildlichen Gedanken, die nothwendig als etwas Vorausſetzendes und Begründetes ſich erweiſend einen lebendigen geiſtigen Urquell vorausſetzen, führt unſere Betrachtung hinauf zu dem nichts vorausſetzenden unbedingten Urgrund von Allem, zu der göttlichen Vernunft, welche ſie denkt, und vermittelſt ihrer den menſchlichen Geiſt erleuchtet und die ſinnenfällige Welt geſtaltet und ordnet [1]). Der denkende Urgrund iſt das ſchlechthin Gute [2]), aus welchem die Wahrheit und die Erkenntniß als das der Natur des Guten Verwandte entſpringen [3]). Zu ſeinem Gleichniſſe in der ſinnenfälligen Welt iſt von dem Guten die Sonne hervorgebracht. Wie die Sonne den ſichtbaren Dingen nicht bloß das Vermögen geſehen zu werden, ſondern auch das Werden, den Wachsthum und die Nahrung verleiht, obgleich ſie ſelbſt nicht das Werden iſt: ſo ſtammt den durch unſere Vernunft erkennbaren Gegenſtänden nicht nur das Erkanntwerden, ſondern auch ihr Sein und Weſen von dem Guten, während das Gute keinesweges dieſes Weſen ſelbſt iſt, vielmehr über daſſelbe an Würde und Macht emporragt [4]). Nicht unmittelbar, ſondern mittelbar in ſeinen Wirkungen wird Gott von uns erkannt. Durch die Wahrheit und Wirklichkeit der

einander vereinbaren. Arist. Met. A. 6. 7. u. 9. M. 4. u. 6. — 8. N. 1. u. 3. Phys. III. 4. u. 6.

[1]) Phaed. p. 101. De Rep. VI. p. 508. seq. VII. p. 518. u. 533. Tim. p. 28. c. Phileb. p. 22. a. 26. e. p. 30. d. De Leg. X. p. 896. e. XII. p. 966. d.

[2]) τὸ ἀγαθόν. Phileb. p. 20. b. De Rep. VI. p. 505. 508. u. 509. VII. 517. u. 518. Vergl. Phaedr. p. 246. e.: τὸ δὲ θεῖον καλόν, σόφον, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτο.

[3]) ἀγαθοειδῆ ταῦτ' ἀμφότερα. De Rep. VI. p. 509. a.

[4]) De Rep. VI. p. 509. VII. p. 517. b. Phileb. p. 20. d. Phaed. p. 100. a.

Ideen, durch die Ordnung und Schönheit der den Ideen gemäß geordneten und gestalteten sichtbaren Welt, durch das Walten einer weisen, gerechten und gütigen Vorsehung über alle, auch über die geringfügigsten Begebenheiten der Natur und Angelegenheiten der Menschheit offenbart sich der vollkommene, im höchsten und unvergleichlichen Sinne vernünftige Urheber und Beherrscher des Universums [1]).

2. Physik.

64. Die Betrachtungen der Physik, die sich mit dem Gewordenen, Sinnenfälligen und Wandelbaren beschäftigen, gehen in ihren einzelnen Puncten nicht über die Sphäre der Erscheinungskenntniß und also der Wahrscheinlichkeit hinaus [2]). Aber der eine Grundgedanke zieht sich durch sie mit zweifelloser Gewißheit als Resultat der Dialektik hindurch: daß die ideale Ursachlichkeit und vermittelst ihrer die Freiheit und die vernünftige Absichtlichkeit über das Nothwendige der physischen Ursachen herrscht. Jene Ursachlichkeit enthält mit den Zwecken und Formen des Daseins der Dinge den wahren Grund dieses Daseins, das physisch Nothwendige dagegen enthält nur die unerläßlichen Bedingungen, unter denen die Zwecke und die Formen an der Ordnung der Welt in ihrer Darstellung gelangen [3]).

---

[1]) De Leg. X. p. 896. e. seq. 897. d. 900. c. XII. p. 966. d. De Rep. VII. p. 517. c. Tim. p. 28. b. Phileb. p. 26. u. 27. Phaed. p. 97—100. Man vergleiche über die verschiedenen Seiten oder Eigenschaften der göttlichen Vollkommenheit Phaedr. p. 246. e. 247. a. De Rep. II. p. 379. u. 380. X. p. 617. Theaet. p. 176. d. seq. Tim. p. 29. b. 37. c. 52. a. 68. d. Phileb. p. 30. d.

[2]) Tim. p. 27. d. 29. d. 37. b. 59. c. Phileb. p. 59.

[3]) Tim. p. 46. d. u. e. Phileb. p. 26. e. Phaed. p. 100. b. Hiernach werden die idealen Ursachen als *αἰτίαι πρῶται*,

65. Weil die Welt körperlich, sichtbar und fühlbar ist, so gehört ihr Dasein nicht in das Gebiet des Ewigen und Unveränderlichen, sondern hat einen Ursprung genommen, und ist folglich durch eine Ursache hervorgebracht worden; denn Alles, was entsteht, muß nothwendig aus einer Ursache hervorgehen [1]). Die Welt ist von allem Entstandenen das Vorzüglichste, wie ihr Schöpfer und Vater von allen Ursachen die beste, und sie ist daher nach dem ewigen mangellosen Vorbilde des idealen Seins aus ihrem ursprünglichen Stoffe gestaltet [2]). Als etwas Gewordenes mußte sie körperlich sein [3]). Um ihr aber den höchsten Grad der Vortrefflichkeit zu ertheilen, dessen die Natur des Gewordenen

---

die physischen als *αἰτίαι δευτέραι* bezeichnet, Tim. l. c., die letzteren auch als *ξυναίτια*. Politic. p. 281. c. Phaed. p. 97. b. 99. b.

[1]) Tim. p. 28. b. Arist. Phys. VIII. 1: *Πλάτων δ' αὐτὸν (τὸν χρόνον) γεννᾷ μόνος· ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ γεγονέναι, τὸν δ' οὐρανὸν γεγονέναι φησίν.*

[2]) Tim. p. 29. a. seq. Der Grund der Weltgestaltung ist die Güte Gottes. Fern vom Neide wollte Gott, daß alles Entstehende so sehr, als möglich, gut und ihm ähnlich werde. l. c. Deshalb ergriff er bei der Weltbildung alles Sinnenfällige, was in einer verworrenen regellosen Bewegung sich befand, und führte es aus dem Zustande der Unordnung in den Zustand der Ordnung ein. Ib. p. 30. a. d. 69. b. Arist. de Coelo. III. Vergl. Politic. p. 273. b. seq. Die Welt besitzt von ihrem Anordner alles ihr angehörige Schöne, aber von der vorweltlichen Beschaffenheit ihres Stoffes her alles Widerwärtige und Unrechte, was in ihr zum Vorschein kommt. Polit. l. c. Das Böse — sagt Plato in diesem Sinne — kann weder ausgerottet werden, da es immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben muß, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Theaet. p. 176. a.

[3]) Ib. p. 31. b.

fähig ist, pflanzte Gott dem Körper der Welt eine vernünftige Seele ein [1]). Nur eine einzige Welt wurde hervorgebracht, damit sie die möglichst große Aehnlichkeit mit ihrem Urbilde besitze, mit dem schönsten und vollkommensten unter den reinen Gedankenwesen, welches als das ideale lebendige All die übrigen Urbilder lebendiger Einzelwesen sämmtlich in sich befaßt [2]). Gott bildete die Weltseele, indem er zuvörderst aus der untheilbaren, immer auf gleiche Weise sich erhaltenden Wesenheit, und aus der entgegengesetzten, welche in den Körpern theilbar wurde, eine dritte entstehen ließ, die in der Mitte zwischen beiden befindlich den Charakter der Einerleiheit zugleich mit dem der Verschiedenheit erhielt, und indem er alsdann diese drei Arten des Seins zu einer einigen verband, wobei er die schwer zu vereinigende Natur des Verschiedenen mit Gewalt an die des Einerlei Bleibenden knüpfte [3]). Dem von seiner Seele durchdrungenen und umfaßten Körper der Welt wurde die vollkommenste Gestalt, die kugelförmige verliehen [4]), so wie auch die Weise seiner Bewegung, sich immer gleich bleibenden, weder vorschreitenden noch rückschreitenden Kreisbewegung die vortrefflichste ist [5]).

[1]) Ib. p. 30. a. 31. b.

[2]) Tim. p. 31. a.

[3]) Ib. p. 34. c. Arist. de Anima. I. 2: *τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων συνεῖ· γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι.*

[4]) Ib. p. 33. b.

[5]) Ib. p. 34. a. De Leg. X. p. 898. a. Die beseelte Welt umfaßt in ihrer Einheit die vollständige Allheit dessen, was nach dem Muster der Ideen von Gott hervorgebracht werden konnte. Außerhalb ihrer ist nichts zurückgeblieben, woraus sich etwas Anderes formen ließe. Sie ist insofern sich selbst genügend, als sie keiner Wechselwirkung mit einem andern sinnenfälligen Gegenstande bedarf, und alle ihre leidenden

Da Gott der Welt nicht die Ewigkeit mittheilen konnte, welche ihrem Urbilde angehört, ſo erſchuf er zu ihrer möglichſt treuen Verähnlichung mit demſelben die Zeit, als ein bewegliches, ſtetig in der Zahl fortſchreitendes Bild der in dem Reiche des Ueberſinnlichen bleibenden Ewigkeit [1]). Als Theile der Zeit beſtimmte er die Tage und Nächte, die Monate und Jahre, und ſo entſtand die Zeit zugleich mit dem Weltganzen [2]), um auch zugleich mit demſelben wieder aufgehoben zu werden, wenn anders jemals eine Auflöſung für beide eintreten wird [3]). Hiernach iſt die nachgebildete Welt

---

und thätigen Zuſtände in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt erlebt. Tim. p. 33. c. seq. Um ihrem Urbilde zu entſprechen, muß ſie die in demſelben vorgebildeten Gattungen lebendiger Individuen enthalten, deren vier ſind, erſtlich das himmliſche Geſchlecht der Geſtirne, welche auch — in gleicher Weiſe, wie die Welt ſelbſt als ein glückſeliger Gott (εὐδαίμων θεός Tim. p. 34. b.) bezeichnet wird — die Götter, und um ſie von ihrem Schöpfer zu unterſcheiden, die ſichtbaren und erzeugten Götter (ὁρατοὶ καὶ γεννητοὶ θεοί) genannt werden, zweitens die Gattung der geflügelten, in der Luft ſchwebenden, drittens der im Waſſer ſich aufhaltenden, viertens der das feſte Land bewohnenden Geſchöpfe. Ib. p. 39 e. seq. Ueber die Vorſtellungen, welche Plato von der Natur und der Bewegung der Geſtirne, und von ihren beiden Hauptkreiſen, dem Fixſternenkreiſe und dem Planetenkreiſe ausſpricht, vergl. Tim. p. 36—41.

[1]) Tim. p. 37. d.

[2]) Tim. l. c. Arist. Phys. VIII. 1.

[3]) Tim. l. c. Plato läugnet an andern Stellen beſtimmt dieſe Auflöſung und läßt den Welturheber zu den Geſtirnen ſagen, daß ſie als entſtandene Weſen zwar nicht ſchlechthin unſterblich und unauflöslich ſein, jedoch vermöge der Kraft ſeines Willens niemals dem Untergange anheim fallen ſollen, in dem das ſo ſchön im Weltganzen Zuſammengefügte nicht zerſtört werden dürfe. Tim. p. 41. a. Vergl. ib. 32. c. 38 b.

und war und wird sein durch alle Zeit hindurch, während das Urbild, für welches, wie für das Wandellose überhaupt, ein dreifaches Verhältniß der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Statt findet, die Ewigkeit hindurch dauert [1]).

66. Die Absichten und Ideen der göttlichen Vernunft als die ersten und herrschenden Ursachen konnten unmöglich ohne die dienenden mitwirkenden Bedingungen oder secundären Ursachen, welche in dem bestimmbaren Stoffe der Körperwelt und in dessen veränderlicher beweglicher Natur enthalten sind, zur Weltbildung wirksam sich erweisen [2]). Wie in jenen die Vernunft, so spricht in diesen die Nothwendigkeit sich aus, und dergestalt ist die Entstehung der Welt eine gemischte, durch die Vereinigung der Vernunft mit der Nothwendigkeit zu Stande gekommen [3]). Das bestimmbare und bildsame Mittel, welches in den körperlichen, wandelbaren Gestaltungen die urbildlichen Bestimmungen nachbildet, ist, wie dies schon oben in der Sphäre der dialektischen Betrachtungen zur Sprache gebracht worden, an und

---

Eine Andeutung der Vorstellung, daß die verschiedenen uns erscheinenden Bewegungen und Stellungen der Gestirne einen Einfluß auf die uns betreffenden Ereignisse üben, und daß kommende Begebenheiten aus den Constellationen als aus Zeichen von den Kundigen vorhergesehen werden können, findet sich Tim. p. 40. d. Ebendaselbst p. 39. geschieht auch des vollkommenen Jahres (τέλειος ἐνιαυτός) Erwähnung, welches dann vollendet ist, wann die Gestirne sämmtlich zu dem nämlichen Standpunct zurückgekehrt sind, von welchem ihre Bewegungen zuerst nach erfolgter Weltbildung ausgingen. Vergl. Cic. de Nat. Deor. II. 20. De Fin. II. 31. Cic. ap. Auct. de caus. corr. eloq. c. 16.

[1]) Ib. p. 37. c. seq.

[2]) Tim. p. 46. d. u. e. 48. a. 68. c. Phileb. p. 28. c.

[3]) Tim. p. 48. a. 68. c.

für ſich qualitätslos und geſtaltlos, unſichtbar, in ungeordneter Weiſe beweglich, identiſch mit dem Raum und daher allem Entſtehenden ſeinen Ort gewährend, an dem rein Denkbaren auf unbegreifliche Weiſe Theil nehmend [1]). Keineswegeſ ſind in der Körperwelt die vier ſinnenfälligen Elemente das Urſprüngliche und Beharrliche, denn in einem Kreislaufe gehen ſie aus einander hervor und in einander über. Dagegen kommt die Urſprünglichkeit und Beharrlichkeit ihren idealen Formen zu, welche in dem Wechſel und Wandel des beſtimmbaren Stoffes ſich ausdrücken [2]). Die Vierzahl und die Beſchaffenheit der Elemente werden von Plato aus Gründen der Zweckmäßigkeit erklärt, und ihre Geſtalten auf körperliche Formen zurückgeführt, denen Dreiecke als die einfachſten Flächenfiguren zum Grunde liegen [3]).

---

[1]) Ib. p. 49 — 53. b. Arist. Phys. IV. 2. Cic. Acad. Quaest. I. 7. IV. 37.

[2]) Tim. l. c.

[3]) Tim. p. 31. u. 32. p. 47 — 60. Das räumlich Ausgedehnte ſollte ſinnenfällig ſein. Die beiden vornehmſten Eigenſchaften der Sinnenfälligkeit ſind die Sichtbarkeit und die Betaſtbarkeit. Sichtbar konnte nichts werden ohne das Leuchtende, betaſtbar nichts ohne das Starre. Deshalb fand die Nothwendigkeit Statt, daß das Feuer und die Erde Elemente des Körperſtoffes werden mußten. Dieſe ſind aber als äußerſte Gegenſätze einander gegenüber geſtellt, und können unmittelbar weder zu einem Ganzen mit einander verknüpft werden, noch in einander übergehen, da doch Einheit die Beſtandtheile der Welt umfaſſen ſoll und da die Natur des Wandelbaren verlangt, daß an den Elementen die Möglichkeit der Verwandlung des einen in das andere geſetzt ſei. Um beiden Erfoderniſſen Genüge zu thun, muß ein Mittleres und Vermittelndes zwiſchen Feuer und Erde vorhanden ſein. Wenn dem Sinnenfälligen allein Länge und Breite, nicht auch Tiefe zukommen müßte, ſo würde ein einziges

67. Gott wies den Gestirnen, als den von ihm selbst geschaffenen sichtbaren Göttern das Geschäft an, in Nachah-

---

Mittleres zugereicht haben, um jene beiden Gegensätze mit einander zu verbinden. Aber das Weltgebäude sollte die in drei Dimensionen ausgedehnten Körper umfassen. Ein solcher Körper gestaltet sich nicht durch einen einzigen Vereinigungspunct des zu Verbindenden, sondern nur durch zwei. Mithin mußte in die Mitte zwischen jenen ein Doppeltes, das Wasser und die Luft gesetzt und ein solches Verhältniß zwischen ihnen bewerkstelligt werden, daß sich das Feuer zur Luft verhält, wie die Luft zum Wasser, und wie die Luft zum Wasser, dieses zur Erde. Den Grundbestandtheilen des Feuers kommt die einfachste unter den geradlinigen Körperformen, die Gestalt der Pyramide oder des Tetraeder zu, welche aus vier gleichseitigen Triangeln gebildet ist, den Grundbestandtheilen der Luft die des Octaeder, aus acht solchen Triangeln bestehend, den Grundbestandtheilen des Wassers die des Ikosaeder, aus zwanzig gleichseitigen Triangeln zusammengesetzt, endlich denen der Erde die Gestalt des Kubus, welche aus sechs Quadraten besteht, von denen jedes aus vier gleichschenkligen rechtwinkligen Triangeln hervorgegangen. Die Grundbestandtheile sind so klein, daß sie erst zu einer Menge verbunden einen sichtbaren Körper darstellen. Die fünfte noch übrige reguläre eckige Körperform, die des Dodekaeder wurde wegen ihrer Annäherung an die Kugelform von Gott bei dem Entwurf des Planes für das Ganze der Welt angewandt. Auf dem Wege der Sonderung und Wiedervereinigung der Dreiecke, aus denen die Elementartheilchen bestehen, erfolgt die Verwandlung der Elemente in einander. Der tägliche Umschwung des Himmels drängt allen Körperstoff zusammen, so daß nirgends eine Leere zurückbleibt. Das Feuer ist das am meisten durchdringende Element, nächst ihm die Luft. Unter der Einwirkung der himmlischen Kreisbewegung bringt die Verbindung der ungleichartigen Stoffe die beständige

mung ſeiner eignen lebenſpendenden Wirkſamkeit die Bildner, Träger und Ernährer der drei übrigen Gattungen lebendiger Einzelweſen zu ſein, wobei er ihnen zur Grundlage dieſer Bildungen die vernunftbegabten Menſchenſeelen, — und zwar jedem der Himmelskörper in gleicher Anzahl — übergab, welche er aus den nämlichen Beſtandtheilen, wie die Weltſeele, aber in minder vollkommener Miſchung hervorgebracht [1]). Indem die Götter den ſterblichen Leib als Werkzeug für die vernünftige unſterbliche Seele bereiteten, pflanzten ſie ihm auch eine ſterbliche Seele ein, den Sitz der Gemüthsbewegungen, der Begierden, Triebe und Affecte, an welcher zwei Richtungen ſich von einander abſondern, die höhere, die Fähigkeit des Eifers und Muthes, und die niedrigere, das ſinnliche Begehrungsvermögen [2]). Plato unterſcheidet die erſte urſprüngliche Erzeugung der von den

---

Bewegung an dem Körperlichen hervor. Dergeſtalt iſt ein Kreislauf der ſinnenfälligen Dinge geſetzt, welcher die Erzeugung und die Erhaltung der Elemente in ſich trägt, während das Mannigfaltige des Körperlichen auf dieſe Weiſe zu einer wahren vollkommenen Einheit zuſammengefügt iſt. l. c.

[1]) Ib. p. 41. c. seq.

[2]) Tim. p. 69. c. De Rep. IV. p. 435. b. bis zu Ende dieſes Buches. Plato bezeichnet dieſe drei von ihm unterſchiedenen Theile oder Hauptvermögen der menſchlichen Seele mit den Ausdrücken 1) τὸ λογιστικόν, auch τὸ θεῖον und τὸ ἀθανάτον τῆς ψυχῆς, 2) ὁ θυμός und τὸ θυμοειδές, 3) τὸ ἐπιθυμητικόν. Dem erſten weiſt er ſeinen Aufenthalt im Kopfe, dem zweiten zwiſchen dem Hals und dem Zwerchfell, dem dritten zwiſchen dem Zwerchfell und dem Nabel an. Tim. p. 69. 70. 71. 90. a. Die Organiſation des menſchlichen Leibes behandelt er verhältnißmäßig am ausführlichſten unter den Gegenſtänden ſeiner Naturlehre. Tim. p. 74—85.

Himmelskörpern unter Gottes Leitung und Mitwirkung gebildeten lebendigen Einzelwesen, und die zweite Geburt. Bei der ersten wurde bloß das männliche Wesen der Menschen als die vollkommenste Form dieser Einzelwesen, jedoch geschlechtslos, und also männlich besonders in Hinsicht seiner geistigen Eigenthümlichkeit verwirklicht. Aber die sichtbaren Götter wußten schon damals, daß einst die männlich-menschlichen Individuen zum Theil in Frauen, und selbst auch in alle Arten der Thiere verwandelt werden würden, und berücksichtigten dies im voraus bei der Einrichtung der ursprünglichen Leibesform. Bei der zweiten Geburt werden diejenigen Seelen, welche in der früheren Periode ihres männlichen Daseins durch die Art ihrer Vergehungen diese Weise der Verschlimmerung ihres Looses verdient haben, theils als weiblich-menschliche Individuen dargestellt, theils als Vögel, als Landthiere und als Wasserthiere [1]). Erst mit dem Beginne dieser zweiten Periode erhielt der männliche Körper die zur Zeugung erfoderliche Organisation [2]). Nach dem zweiten Tode wird jede noch nicht von der Schlechtigkeit befreite Seele so lange durch Thierformen hindurchwandern müssen, bis in ihr die sittliche Besserung mit der Herrschaft der Vernunfterkenntniß eingetreten sein wird, worauf sie in die Weise ihres ersten und besten Zustandes zurückgelangt [3]). Die ursprüngliche Zahl der zuerst von Gott geschaffenen und unter die Gestirne vertheilten Seelen vermindert und vermehrt sich nicht im Laufe der Zeiten [4]). Mit dem Beweise für die unsterbliche Fortdauer des menschlichen Geistes, den Plato aus dieser physikalischen Lehre herunmt, verbindet er noch einige andere Betrachtungen, wel-

[1]) Ib. p. 41. e. seq. 76. d. 90. e. seq.
[2]) Ib. 90. e. 91. a. seq.
[3]) Ib. p. 42. b. seq.
[4]) De Rep. X. p. 611. a. Phaed. p. 70. d. 72. c. 103. b.

che zu dem gleichen Reſultate führen ſollen, unter denen die wichtigſte die Erwägung des wahren Berufes unſeres geiſtigen Lebens iſt [1]).

---

[1]) Phaed. p. 67. 68. 80. 81. 106. 114. De Rep. X. p. 611 c. 612. a. De Leg. X. p. 904. a. seq. Er hat in ſeinen Dialogen, am vollſtändigſten im Phädon, Beweiſe ontologiſcher und kosmologiſcher Art für die Unſterblichkeit der individuellen Menſchenſeele aufgeſtellt, jedoch nur die Kraft, eine größere oder geringere Wahrſcheinlichkeit für ihre Annahme hervorzubringen, dieſen Argumenten beigelegt. Einerſeits beruft er ſich auf ein allgemeines Naturgeſetz des Werdens, nach welchem immer das Entgegengeſetzte aus einander entſtehe, daher ebenſowohl Leben aus dem Tode, wie Tod aus dem Leben. Wäre dies nicht, ſo würde zuletzt alle Mannigfaltigkeit des Daſeins aufhören müſſen. Ferner leitet er aus der von ihm vorausgeſetzten Wahrheit der Präexiſtenz der menſchlichen Seele vor der Geburt hienieden die Folgerung ab, daß unſere Seele getrennt von ihrem irdiſchen Körper zu leben vermöge. Hiermit hängt ſeine Behauptung zuſammen, die Menſchenſeele dürfe nicht für eine bloße Harmonie, das heißt, für ein bloßes Verhältniß und Ergebniß des organiſchen Vereines körperlicher Beſtandtheile gelten, ſondern in der Eigenſchaft eines vernünftigen Geiſtes dürfe ſie nur als etwas von dem Leibe völlig Unabhängiges gedacht werden. Alsdann hebt er den Gedanken hervor, die Zerſtörung ſei ein Prädicat, welches dem Begriffe der Seele widerſpreche. Denn dieſe ſei das Princip des Lebens, und vermöge der Verbindung mit ihr werde auch der Körper ein lebendiger. Gleichfalls liege dies in dem Begriffe der Seele, daß ſie als ein Weſen, welches in ſich ſelbſt den Grund ſeiner Thätigkeit habe, niemals aufhören könne, zu wirken und zu leben, weil die Wirkſamkeit und der immanente Grund der Wirkſamkeit ſtets in ihr vereinigt bleiben. Auch findet er einen hierher gehörigen Beweisgrund in der Erwägung, daß ein Weſen für unzerſtör-

3. Ethik.

68. Die ethiſchen Grundſätze Plato's ſind mit ſeinen dialektiſchen Lehrbegriffen und mit ſeinen phyſikaliſchen Annahmen auf das innigſte verflochten. Im Geiſte der Sokratiſchen Lehre betrachtet er das Philoſophiren nicht bloß als ein theoretiſches Trachten nach Erkenntniß des Wahren und Gültigen im Cauſalzuſammenhange der Wirklichkeit, ſondern eben ſo ſehr als ein praktiſches nach Veredlung der Geſinnung und Handlungsweiſe. Der vollſtändige Gegenſtand des philoſophiſchen Strebens iſt ihm die Vernünftig-

---

bar gehalten werden müſſe, welches inneren Uebeln unterworfen ſei, durch deren Macht es unvollkommner werde, ohne jedoch durch ſie vernichtet werden zu können. Ein ſolches Weſen ſei unſere Seele. Die ihr eigenthümlichen intellectuellen Mängel machen ſie zwar unvollkommner, vermögen aber nicht ihr Weſen und Sein aufzuheben. Sei nun ein inneres Gebrechen nicht im Stande, dieſen Erfolg herbeizuführen, ſo dürfe dies noch weniger von einem äußeren Uebel erwartet werden, welches nur unter der Bedingung zerſtörend auf die Seele würde einwirken können, daß es zuvor einen inneren Mangel in ihr erzeugt hätte. — Mit dieſen allerdings unzulänglichen bloß theoretiſchen Argumentationen verbindet er die gehaltvollere und triftigere, auf die moraliſche Grundüberzeugung von der Beſtimmung des Menſchen geſtützte Betrachtung: das ganze Thun und Trachten der Edlen und Weiſen ſei auf ein überſinnliches und überirdiſches Ziel gerichtet, auf die reine Erkenntniß des Wahren und Uebung des Guten, wobei die Seele ſo ſehr als möglich von den Feſſeln des Leibes ſich frei zu machen ſuche. Unmöglich könne der Tod einem ſolchen Streben ein Ende bringen, ſondern er müſſe gemäß der Natur dieſes Strebens bloß eine Erlöſung der Seele von dem Leibe ſein, ſo daß ſie jenſeits das hienieden ſchon begonnene Wirken ungeſtörter und vollkommner werde fortſetzen können. l. l. c. c.

keit [1]), oder die wahre Tugend mit Vernünftigkeit [2]), alſo die von einander untrennbare Erkenntniß und im thätigen Leben erfolgende Darſtellung des Wahren, Edlen und Rechten [3]). Gleichfalls mit Sokrates einſtimmig erblickt er das vollſtändige Lebensgut für das Menſchengeſchlecht in dem gehörigen Vereine der ächten, mithin praktiſch ſich bewährenden Einſicht und der durch ſie verdienten und erworbenen Luſtempfindung, in welchen nur diejenigen Freuden aufgenommen werden dürfen, die mit richtigen Begriffen von dem Werth der Dinge und mit der Geſundheit des Leibes und der Seele vereinbar ſind [4]). Nicht weniger die Anſicht ſeines Lehrers feſthaltend nimmt er an, daß der Mangel an Einſicht und Verſtändniß dem unſittlichen Handeln zum Grunde liege, und daß die erſte Bedingung des tugendhaften Verhaltens in der angemeſſenen Richtung und Bildung des Erkenntnißvermögens beſtehe [5]). Die Tugend iſt nämlich nach ihm die Tüchtigkeit des Seelenlebens, welche auf der Harmonie zwiſchen den drei Hauptvermögen unſerer Seele beruht. Der Vernunft gebührt es ihrer Natur gemäß, die Herrſchaft in unſerem Innern zu führen, indem ſie die richtige Erkenntniß von der Ordnung des Seins und dem Werthe der Dinge in ſich entwickelt, und vermittelſt derſelben die ihr untergeordneten Fähigkeiten regiert. Der Trieb zu den muthvollen Affecten ſoll ihr unmittelbar als Werkzeug und Beiſtand dienen. Endlich das ſinnliche Begeh-

[1]) φρόνησις.

[2]) ἀληθὴς ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως.

[3]) Phaed. p. 64. c. seq. p. 67. d. 68. u. 69.

[4]) ὁ βίος ξυναμφότερος, ἐξ ἀμφοῖν συμμιχθείς, κοινὸς γενομένος ἡδονῆς καὶ νοῦ καὶ φρονήσεως. Phileb. p. 21. e. 22. a. 63. d. u. e. 65. a — d. Euthyd. p. 282. a. De Leg. V. p. 733. h. De Rep. X. p. 618. b. seq. Men. p. 88. c. d. u. e.

[5]) De Rep. VII. p. 518. u. 519. Men. p. 77. u. 78. Soph. p. 228. c. Gorg. p. 460. a. Prot. p. 352. b. u. 357. e.

...gsvermögen ſoll der Gegenſtand ſein, an deſſen Züglung ...Vernunft und der muthvolle Trieb ihre Stärke üben, ...ſeine Thätigkeit ſoll nur ſo viel Spielraum erlangen, ...ihr die Vernunft vergönnt, um für den Zweck der Er...tung der leiblichen Exiſtenz zu wirken [1]). Der entgegen...ſetzte Zuſtand, in welchem die Vermögen aus dem ihnen ...das Weſen der Seele angewieſenen gegenſeitigen Ver...niſſe heraustreten, ſo daß jedes in die Stellung und ...lungsweiſe des andern ſich eindrängt und unterläßt, ...es zu leiſten den Beruf hat, iſt die Zerrüttung des See...lebens, Schlechtigkeit in moraliſcher Bedeutung [2]).

69. Aus dem aufgeſtellten Begriffe der Tugend erge...ſich die vier Hauptrichtungen derſelben, zunächſt die Weis...t oder die vernünftige Einſicht [3]), dann die Tapferkeit [4]), ...rauf die beſonnene Mäßigkeit [5]), und zuletzt als das ge...ſame Reſultat dieſer drei Eigenſchaften die Gerechtig...oder Rechtſchaffenheit [6]). Die Tugend der Weisheit ver...t in den Wahrheiten, denen die Vernunftbetrachtung ...wandt iſt, den Ausdruck des göttlichen Denkens und ...lens, die ewigen in der höchſten Vernunft enthaltenen

[1]) De Rep. IV. p. 441. d. u. e. 442. a.

[2]) Ib. p. 443. c. u. d. 444. a. seq. Daß der menſchliche Wille ...ei, um ſich für oder wider die angegebene Ordnung ...ſelbſtthätig entſcheiden zu können, ſetzt Plato ohne nähere ...terſuchung des Weſens der Willensfreiheit voraus. De Leg. X. p. 904. b. u. c. De Rep. X. p. 617. e.

[3]) σοφία und φρόνησις.

[4]) ἀνδρία.

[5]) σωφροσύνη.

[6]) δικαιοσύνη. Man vergl. über dieſe Cardinaltugenden De Rep. III. p. 389. d. IV. p. 429. 430. 435—445. VII. p. 519. Charm. p. 174. d. Prot. p. 352. b. 357. e. 360. 2. Phaed. p. 68. c. Gorg. p. 507. b.

Ideen des Guten, des Gerechten, Edlen und Schönen, welche von Gott uns offenbart werden als die Ideale der geiſtigen Vollkommenheit, als die Muſterbilder für unſere erkennende und nachbildende Thätigkeit [1]). So iſt das ſchlechthin Gute an ſich, die Urſache der Wahrheit und der Erkenntniß auch

[1]) De Rep. VII. p. 517. b. u. c. VI. p. 509. b. Phaed. p. 74. a. — 77. b. Den Begriff des Schönen hat Plato zwar in mehreren Dialogen zur Sprache gebracht und ihm eine ſehr umfaſſende Bedeutung beigelegt, aber nirgends eine beſtimmte Erklärung deſſelben gegeben. Er bezieht ihn ſowohl auf die Gegenſtände der Vernunftbetrachtung und des ſittlichen Handelns, als auf die der objectiven Sinnesanſchauung. Man ſieht, daß ihm die Schönheit insbeſondre die Weiſe iſt, wie die Ordnung, das Ebenmaß, die Harmonie der Beſtandtheile des in ſich Vollendeten und Abgeſchloſſenen in den Sphären des Geiſtigen und des Körperlichen ſich kundgeben. Daher iſt ihm das Schöne überall vorhanden, wo das Wahre und das Gute in angemeſſener Form zur Darſtellung gelangen, und er nimmt eine Stufenfolge des Ausdruckes der Schönheit zunächſt in den Geſtalten, dann in den Handlungsweiſen und Sitten, zuletzt in den Erkenntniſſen an. Hipp. maj. p. 294 — 302. Phaedr. p. 247. 248. 250. b. Sympos. p. 210. u. 211. Phileb. p. 26. a. 64 — 66. Gorg. p. 474. d. Aus der Betrachtung des Schönen gehen reine und wahre Freuden hervor und die geiſtige Liebe in ihrer edelſten Richtung iſt dem Urbild des Schönen zugewandt, welches nicht entſteht und vergeht, nicht zunimmt noch abnimmt, nicht in beſtimmten Zeiten und Verhältniſſen vorhanden, nicht als etwas Körperliches vorſtellbar iſt, nicht als Eigenſchaft einem Gegenſtande zukommt, ſondern an und für ſich in ſeinem reinen Weſen ewig und unveränderlich ſein Beſtehen hat, ſo daß alle andren ſchönen Gegenſtände nur durch Theilnahme an ihm ihre Schönheit beſitzen. Wer zur Anſchauung dieſes Urſchönen gelangt, wird die wahren Tugenden üben, wird von Gott geliebt und unſterblich ſein. Sympos. p. 212.

Urheber und Erhalter der moralischen Weltordnung, der liche Gesetzgeber und Erzieher der Menschheit [1]), und es sich demzufolge der allgemeine Beruf der Menschen als Streben nach Verähnlichung mit Gott bezeichnen [2]). er Ordnung zufolge sind allein die Tugendhaften, unge- tet auch sie nicht ganz frei von Leiden sein können und , der Glückseligkeit fähig und theilhaft, und gereichen untergeordneten, als Mittel für höhere Zwecke zu ge- enden Güter, die Gesundheit, Schönheit, Stärke, das en, der Reichthum und selbst die Klugheit nur dann Wohlfahrt, wenn sie auf vernunftmäßige Weise gebraucht den [3]). Eben so sind Widerwärtigkeiten, welche für den en bloße Uebel sind, insofern sie keine Besserung, viel- t Verschlechterung seiner Gesinnung herbeiführen, für Rechtschaffenen heilsam, indem sie seine sittliche Kraft verstärken dienen [4]). Ueberhaupt ist es gewiß, daß der ndhafte der Gottheit wohlgefällig ist, und daß ihm des- Alles, was ihm begegnet, zum Besten gereichen muß [5]).

70. Die Grenzlinie zwischen der Sphäre der Sittlich- und der Sphäre des äußeren Vernunftrechtes ward von so wenig, als von irgend Einem unter den alten Phi- en erkannt. Daher tritt bei ihnen nicht eine philoso- Rechtslehre gesondert von der Sittenlehre hervor. un hierbei der Platonischen, wie der alten Philo-

[1]) De Leg. IV. p. 715. e. — 717. VI. p. 757. b. seq. X. p. 904. a. — 905. d. Gorg. p. 524. d. — 526. Theaet. p. 176. b. u. c.

[2]) Theaet. p. 176: φυγὴ δὲ (τῶν κακῶν) ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

[3]) De Leg. V. p. 733 — 734. e. II. p. 661. a. seq. Men. p. 88. c. u. d. Euthyd. p. 281. d. De Rep. VII. p. 519. a.

[4]) De Rep. X. p. 613. a.

[5]) l. c. p. 612. e.

ſophie überhaupt die richtige Anſicht angehört, daß der Staa ſeine oberſte Bedeutung in dem Zwecke findet, den ſittliche Grundſätzen in der Geſammtheit eines Volkes die Geltun zu verſchaffen, und die Menſchen zur Erreichung ihrer allge meinen Beſtimmung, welche ſie nur in der bürgerlichen Ge ſellſchaft erfüllen können, zu führen, ſo iſt demzufolge fü Plato die Politik als Staatsverfaſſungs- und Staatsgeſetz gebungs-Lehre ein weſentlicher Beſtandtheil der Ethik. Er unterſcheidet die nächſte bewirkende Urſache des Entſtehens der bürgerlichen Geſellſchaft und den Endzweck derſelben. Jene Urſache erblickt er in dem menſchlichen Bedürfniſſe wechſelſeitiger Unterſtützung und Mittheilung, dieſen End zweck in der Aufgabe, daß in dem bürgerlichen Verein die Rechtſchaffenheit und folglich die wahre Glückſeligkeit ver wirklicht werden ſoll [1]).

71. Die weſentlichen Beſtandtheile des Staates ſind ihm in ſeiner Aufſtellung der an ſich gültigen Form deſſel ben drei Stände, deren verſchiedene Pflichten und Geſchäfte den verſchiedenen Functionen der drei Hauptvermögen der Seele entſprechen. Der unterſte Stand beſteht in der hand arbeitenden und gewerbtreibenden Claſſe, deren Thätigkeit in dem organiſchen Ganzen des Staates die Stelle der Thätig keit des ſinnlichen Begehrungsvermögens im Seelenleben ver tritt [2]). Den mittleren Stand bilden die Wächter oder die Krieger, welche das Vermögen des Eifers und des Muthes darſtellen [3]). Der oberſte iſt der Stand der Herrſcher, wel cher den Rang der Vernunft behauptend die Leitung alle öffentlichen Angelegenheiten beſorgt. Zu den Herrſchern ſol len die älteſten und beſten unter den Kriegern früheſtens von

[1]) De Rep. II. p. 369. b. u. c. IV. p. 421. c. De Leg. IV p. 707. d. XII. p. 962. b. — 963. a.

[2]) De Rep. II. p. 369. c. — 373. d.

[3]) Ib. p. 374. seq.

dem funfzigsten Jahr an gewählt werden [1]). Dadurch, daß jeder dieser Stände seinen ihm eigenthümlichen Beruf erfüllt, wird die Weisheit, die Tapferkeit, die Mäßigkeit und endlich auch die Gerechtigkeit in dem Ganzen verwirklicht. Dergestalt macht die Gesammtheit des Staates eine moralische Person aus, durch welche die Idee der Tugend, so weit es möglich ist, in der Erscheinungswelt sich offenbart [2]).

[1]) Ib. III. p. 412. d. VII. p. 540. a. Plato will auch die dritte und die zweite Classe nicht als eigentliche Kasten von einander getrennt wissen, sondern die Kinder dürfen und sollen nach seiner Meinung, ihren früh zu erprobenden Anlagen gemäß, aus der einen in die andere übergehen. Ib. III. p. 415. Die Erziehung der heranwachsenden Mitglieder des Standes der Wächter steht unter der öffentlichen Aufsicht nach bestimmten sie sorgfältig regelnden Gesetzen. Die Gymnastik und die Musenkünste mit Ausnahme der Philosophie machen hier die Unterrichtsgegenstände aus. Nur die ausgezeichnetsten Jünglinge aus diesem Stande sollen, nachdem ihre Fähigkeiten von ihrem zwanzigsten Jahr an sorgfältig geprüft worden, mit dem dreißigsten Jahr zum Studium der Philosophie geführt werden, um hierdurch die erfoderliche Bildung für den obrigkeitlichen Stand zu erlangen. Uebrigens dürfen auch die Frauen von dieser Erziehung nicht ausgeschlossen sein, weil auch unter ihnen zum Herrscheramt geeignete Persönlichkeiten sich finden können. Ib. II. p. 376. e. seq. III. p. 410. seq. VII. p. 536 — 540.

[2]) Ib. IV. p. 434. c. Die nähere Schilderung der Einrichtung des Staates, dessen nach Plato's Meinung idealischer Organismus in den zehn Büchern der *Πολιτεία* vermittelst einer fortgesetzten Vergleichung mit der Organisation der menschlichen Seele dargestellt wird, macht sich einer unläugbaren Einseitigkeit und Härte der Grundsätze von der Seite schuldig, daß sie den Unterschied und den Zusammenhang zwischen dem Privatleben und dem öffentlichen Leben auf Unkosten des ersteren verkennt, und so die wichtigsten Rechte der indivi-

72. Aus dem gegenſeitigen Verhältniſſe der nothwendigen Beſtandtheile des Staates ergibt ſich für ſeine Regierungsform, daß die beſte die Ariſtokratie im edelſten Sinne dieſes Wortes iſt, diejenige, nach welcher die Repräſentanten der Weisheit, die wahrhaft Philoſophirenden die Herrſchaft führen [1]). Sie kann entweder als Monarchie [2]), oder als Ariſtokratie im engeren Sinne [3]) ſich geltend machen. Durch Entartung der gültigen entſtehen die Formen der fehlerhaften Staatsverfaſſung, indem in einer Stufenfolge der Verſchlechterung aus der beſſeren die nächſt ſchlechtere entſpringt. Auf dieſem Wege geht aus der Ariſtokratie zunächſt die Timokratie [4]),

---

duellen Perſönlichkeit und des Familienlebens in den vermeintlichen Erforderniſſen des allgemeinen Beſten untergehen läßt. Sie will nicht nur, daß in dem Stande der Wächter die Erziehung der Kinder ganz der öffentlichen Aufſicht übergeben ſei, ſondern auch, daß für die Einzelnen in den beiden oberen Ständen durchaus kein Eigenthum, nicht einmal ausſchließlicher Beſitz der Ehefrauen und der Kinder Statt finde, und ſtellt im Bezug auf die Gemeinſchaft der Frauen und Kinder manche wunderliche Beſtimmung auf.

[1]) Ib. IV. p. 445. d. u. e. VIII. p. 544. e. Plato ſpricht aus, daß die Uebel in den bürgerlichen Geſellſchaften nicht anders gehoben werden könnten, als wenn die Philoſophen die Könige würden, oder die Könige auf ächte und zureichende Weiſe philoſophirten. l. c. V. p. 473. c.

[2]) *βασιλεία.*

[3]) *ἀριστοκρατία.*

[4]) *τιμοκρατία*, auch als *τιμαρχία* und erklärend als *φιλότιμος πολιτεία* bezeichnet. Der Ehrgeiz iſt das überwiegende Motiv des Handelns, aus welchem dieſe Regierungsform hervorgeht. Die Kriegerclaſſe eignet ſich die Herrſchaft zu, das bis dahin gemeinſchaftliche Eigenthum dieſes Standes wird unter Einzelne vertheilt, die untere Claſſe wird zu Dienſtleiſtungen gezwungen. Die Gymnaſtik wird den Muſenkünſten vorgezo-

aus ihr die Oligarchie [1]), aus letzterer die Demokratie [2]), und endlich aus der Demokratie die verderbteſte unter den Formen der Staatsregierung, die Despotie oder Tyrannis [3]) hervor. Da der höchſte Zweck, zu welchem die öffentlichen Geſetze feſtgeſtellt werden, in der Aufrechthaltung und Förderung der Tugend beſteht, ſo iſt die göttliche Vernunft, welche der menſchlichen ihren Willen kundgibt, als die oberſte geſetzgebende Macht auch für den Staat zu betrachten [4]).

---

gen, die Kriegskunſt höher als die Philoſophie geehrt. De Rep. VIII. p. 545 — 548.

[1]) ὀλιγαρχία. Eigennutz und Gewinnſucht ſiegen über den Ehrgeiz. Das Geld beſtimmt den Rang der Bürger, eine gewiſſe Größe des Vermögens berechtigt allein zur Verwaltung der öffentlichen Aemter. Die Reichen herrſchen daher und es gibt nur zwei Claſſen von Bürgern, die Reichen und die Armen. l. c. p. 550 — 553.

[2]) δημοκρατία. Das Streben nach unbeſchränkter Willkür wird zur vorherrſchenden Leidenſchaft. Die weichlichen entnervten Reichen gerathen in Verachtung bei den kräftigeren Armen. Dieſe empören ſich, verjagen oder tödten jene, und allen Angehörigen des Staates wird ein gleicher Antheil an der Geſetzgebung und der Verwaltung eingeräumt, die Wahl der obrigkeitlichen Perſonen erfolgt nach dem Loos. Im Ganzen, wie in den einzelnen Familien reißt Zügelloſigkeit ein. l. c. p. 557 — 558.

[3]) τυραννίς. Mit der Gerechtigkeit verliert ſich jede Tugend im Staate. In dem zügelloſen Volke gelingt es Einem, durch Schlauheit und unrechtmäßige Mittel ſich die Gunſt der großen Menge zu verſchaffen, und da keine durch Weisheit gelenkte Macht ſeinen Abſichten im Wege ſteht, erringt er die unumſchränkte Alleinherrſchaft. l. c. p. 562 — 569.

[4]) De Leg. I. p. 630. c. seq. 645. a. III. p. 688. a. seq. IV. p. 705. d. 713. c. — 714. V. p. 742. d. VI. p. 770. c.

73. Die Nachfolger Plato's in der älteren Akademie, deren Schriften verloren gegangen, und von deren eigenthümlichen Anſichten nur wenige, theils nicht hinlänglich verſtändliche, theils unſichere Andeutungen in unſeren Quellen vorhanden ſind, ſcheinen ſeit Xenokrates [1]) dem Inbegriffe der von ihrem Meiſter empfangenen Lehren eine ſyſtematiſche Form, die Eintheilung in Logik, Phyſik und Ethik, und einen umfaſſenden dogmatiſchen Charakter gegeben, übrigens aber in keinem bedeutenden Punct den Platoniſchen Lehrbegriff fortgebildet zu haben [2]). Sie gaben insbeſondere, ſo weit dies aus manchen für uns nicht recht klaren Angaben des Ariſtoteles hervorgeht, nähere Beſtimmungen über die Natur der Zahlen und deren Verhältniß zu den Ideen [3]). Die Nachfolge in dem Lehramt und in dem Beſitze des Gartens am Kolonos wurde wahrſcheinlich immer von dem einen Lehrer auf den andern übertragen. Zunächſt folgte auf Plato ſein Schweſterſohn Speuſippus aus Athen [4]), welcher der Akademie acht Jahre lang vorſtand, dieſem folgte Xenokrates aus Chalcedon, der fünf und zwanzig Jahre dies Amt verwaltete [5]). Nach Xenokrates werden Polemo aus

[1]) Diog. L. IV. 11. u. 16. Cic. Acad. Quaest. I. 4. Sext. Empir. adv. Math. VII. 16.

[2]) Cic. Acad. Quaest. I. 9.

[3]) Ariſtoteles deutet darauf hin, daß die Platoniker in ihren Meinungen über dieſes Verhältniß ſowohl von ihrem Lehrer, als von einander abgewichen. Met. M. 9.

[4]) Diog. L. IV. 1 — 5. Arist. Met. Z. 2. *N.* 7. Ethic. Nic. I. 4. Sext. Empir. adv. Math. VII. 145. seq. Stob. Ecl. I. p. 58. u. 862. Clem. Alex. Strom. II. p. 367. a. u. 418. d. Cic. de Nat. Deor. I. 13.

[5]) geb. Ol. 96. 1. Diog. L. IV. 6 — 15. Athen. XI. p. 507 Sext. Empir. adv. Math. VII. 16. u. 147. seq. XI. 4. 14. u 28. Arist. Top. II. 2. Simplic. in Phys. fol. 30. a. u. b. Plut. de anim. procr. 1. De orac. def. 13. u. 17. De Is. et Os. 25.

Athen [1]), Krantor aus Soli in Cilicien [2]), und Krates aus Athen [3]) als Lehrer dieſer Schule genannt [4]). Mit Arkeſilaus, einem Schüler des Polemo und dem Nachfolger des Krates begann die ſogenannte neuere Akademie, deren Eigenthümlichkeit in der folgenden Periode beſonders von uns in Betracht gezogen werden wird.

---

u. 26. Plat. Qu. IX. 1. Stob. Ecl. I. p. 62. Clem. Alex. Protrept. p. 44. Strom. II. p. 419. V. p. 590. u. 604. Cic. de Nat. Deor. I. 13. De Offic. I. 30. Acad. Quaest. IV. 44. u. 45. Tusc. Quaest. I. 10. V. 13.

[1]) Diog. L. IV. 16 — 20. Clem. Alex. Strom. II. p. 419. a. Stob. Ecl. I. p. 62. Cic. de Fin. IV. 6. Acad. Quaest. IV. 42. Valer. Max. VI. 9.

[2]) Diog. L. IV. 24 — 27. Sext. Empir. adv. Math. XI. 51 — 59. Plut. Consol. ad Apollon. p. 102. d. 104. b. 114. c. 115. b. Procl. in Tim. p. 24. Cic. Acad. Quaest. IV. 44. Tuscul. I. 48. III. 6.

[3]) Diog. L. IV. 21 — 23. Cic. Acad. Quaest. I. 9.

[4]) Zu den Schülern Plato's und des Speuſippus gehörte Heraklides aus Heraklea in Pontus, der aber ſpäter auch den Unterricht des Ariſtoteles benutzte, und deshalb von Diogenes Laertius in der Reihe der Anhänger des Letzteren aufgeführt wird. Diog. L. V. 86 — 94. Diogenes zählt eine beträchtliche Menge ſeiner Schriften her, die er συγγράμματα κάλλιστα καὶ ἄριστα nennt. Auch Cicero erwähnt ſeiner mehrmals mit dem rühmenden Beiſatze „vir doctus“ und „vir doctus in primis.“ Tuscul. Quaest. V. 3. De Divin. I. 23. Vergl. De Leg. III. 6. De Nat. Deor. I. 13. Von ſeinen Schriften haben ſich einige Fragmente erhalten.

Aristoteles.

74. Unter den Schülern Plato's war nur ein Einziger so hochbegabt, daß er bei der Richtung seiner philosophischen Bestrebungen in dem Reichthum eigner Gedanken ein Gegengewicht gegen das vielgewichtige Ansehen seines großen Lehrers zu finden, und anstatt dem mitgetheilten System in den Hauptpuncten beizustimmen, vielmehr hauptsächlich die Anregung zu eigenthümlichen Forschungen aus demselben zu gewinnen vermochte. Dieser Eine war Aristoteles, der Stifter der peripatetischen Schule [1]). Die Stärke und Origi-

[1]) Er ward geboren zu Stagira, Ol. 99. 1. (384 vor Chr.). Sein Vater Nikomachus war Arzt und Freund des macedonischen Königs Amyntas. In seinem siebzehnten oder achtzehnten Lebensjahre kam er nach Athen, und hielt sich dort zwanzig Jahre auf an dem Unterricht Plato's Theil nehmend und unstreitig im größten Umfang den Wissenschaften und der griechischen Literatur seinen Fleiß widmend bis zu dessen Tode. Später (Ol. 109. 2. 343 vor Chr.) ward er von Philipp von Macedonien zur Erziehung des damals dreizehnjährigen Königssohnes Alexander nach Pella berufen. Nachdem Alexander nach Philipps Ermordung (Ol. 111. 1. 336 vor Chr.) die Regierung angetreten hatte, blieb Aristoteles noch ein Jahr lang bei ihm, alsdann kehrte er nach Athen zurück und eröffnete im Gymnasium Lyceum eine Schule, welche den Namen der peripatetischen erhielt. (Qui erant cum Aristotele, Peripatetici dicti sunt, quia disputabant inambulantes in Lyceo. Cic. Acad. Quaest. I. 4. Diog. Laert. V. 2.) Seine Vorträge sollen von doppelter Art gewesen sein, die akroatischen oder akroamatischen, die streng wissenschaftlichen, welche er in den Morgenstunden, und die exoterischen, die vorbereitenden und mehr populären, die er in den Abendstunden hielt. Auch die Rhetorik nahm er in den Kreis seiner Unterrichtsgegenstände auf. Dreizehn Jahre dauerte seine Wirksamkeit in Athen, bis es seinen Gegnern gelang, durch eine

nalität seiner Denkkraft erhob ihn allein unter den Philoso-
phen des Alterthums auf eine gleiche Stufe des Ranges mit
Plato. Da ihm der Standort des Ideal-Realismus und
der teleologisch theistischen Welterklärung, auf den ihn sein
Lehrer geführt, im Allgemeinen als der schlechthin gültige
schien, war er nur um so eifriger bemüht, das von ihm
festgehaltene Ungenügende in der Platonischen Durchfüh-
rung desselben zu verbessern. Er fand sich insbesondere durch
die näheren Bestimmungen der Weise, wie Plato nach dem
Vorgang der Pythagoreischen Zahlenlehre die Ideenlehre ent-
worfen und angewandt hatte, keineswegs befriedigt und war
darauf bedacht, ihre Mängel von allen Seiten zu beleuchten
und hervorzuheben. Daß er in ihr den Kern der Wahrheit
nicht verkannte, wenn er gleich in seinen Schriften, was aus
der Entstehungsart und der Eigenthümlichkeit seines Systems
und aus seiner ganzen Stellung zu Plato und zu der Aka-
demie erklärlich ist, so häufig mit polemischen Aeußerungen
ihr entgegentritt, würde sich aus dem Inhalt der wesentlich-
sten Puncte seiner eignen Lehre ergeben, wäre es nicht auch
stimmt genug von ihm ausgesprochen [1]). So gelang es
ihm, die wichtigsten Probleme der metaphysischen Causalbe-
trachtung, die Verhältnisse der Wirklichkeit zur Möglichkeit,
des abhängigen begründeten Seins zu dem selbständigen be-
gründenden, des Werdens und Geschehens in der Natur zu

Anklage, wie es heißt, wegen Irreligiosität, ihn aus der Stadt zu vertreiben. Er zog sich nach Chalcis in Euböa zurück, wo er bald darauf starb Ol. 114. 3. (vor Chr. 322.). Diog. L. V. 1—10. Ammon. Vit. Aristot. Strab. XIII. p. 610. Plut. Vit. Alexand. p. 667. d. Dionys. Halic. Ep. ad Amm. c. 5. Athen. IX. p. 398. XV. p. 696. Aelian. V. H. III. 19. u. 36. Cic. de Orat. III. 35. Gell. Noct. Att. XX. 5.

[1]) zum Beispiel Met. A. 7.: *τὸ δὲ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν σαφῶς μὲν οὐθεὶς ἀπέδωκε, μάλιστα δ' οἱ τὰ εἴδη τιθέντες λέγουσιν.*

der wirkenden Urſachlichkeit, und den Zuſammenhang zwiſchen der letzteren und dem formalen und teleologiſchen Princip mit größerer Schärfe und Angemeſſenheit zu erfaſſen, als ſein Vorgänger. Gleichfalls vermochte er gegenüber der Platoniſchen Ideologie und der in ihr enthaltenen Erklärung des Urſprungs, Charakters und Hauptunterſchiedes unſrer Erkenntniſſe die Bedeutung und Berechtigung der Erfahrungskenntniß vollſtändiger und richtiger geltend zu machen, ohne zum Empirismus hinabzuſinken. Hierzu kommt die bloß lehrende, den dichteriſchen Einkleidungen und Ausſchmückungen entſagende Form ſeiner Darſtellung, welche im fortlaufenden Vortrag in die Einzelheiten der Begriffsbeſtimmungen genauer eingeht, und welche insbeſondre die ſpeculative Phyſik aus der mythiſchen Umhüllung und der Miſchung von Dichtung und Wahrheit bei Plato in die Sphäre eines zuſammenhängenden demonſtrativen Wiſſens zu erheben ſtrebt. Allerdings iſt nicht zu läugnen, daß er bei ſeinem Trachten theils nach einer ſtrengeren Beweisführung im theoretiſchen Gebiete, theils nach einer für die Natur des Gegenſtandes angemeſſeneren nicht transcendenten Behandlung im praktiſchen manches Vortreffliche in der Methode und dem Inhalte des Platonismus verkannte, manches mit Unrecht fallen ließ. In der ganzen Verſchiedenheit der Ariſtoteliſchen und der Platoniſchen Philoſophie, bei deren Beurtheilung man von dem Uebereinſtimmenden in der Denkart und Tendenz beider Wahrheitsforſcher ausgehen muß, drückt ſich unverkennbar aus, wie Plato durch Energie des Tiefſinns und der Phantaſie und durch Innigkeit des Gemüthes über Ariſtoteles hervorragt, dieſer jenen an Scharfſinn, an Beobachtungsgabe und an Gelehrſamkeit übertrifft [1]).

[1]) Ariſtoteles nimmt als Gelehrter einen weit höheren Rang ein, als Plato. Er umfaßte mit ſelbſtändiger Forſchung das geſammte wiſſenſchaftliche Gebiet ſeiner Zeit, die Fächer

75. Gemäß dem angegebenen Unterſchied in den mündlichen Vorträgen des Ariſtoteles theilten die Alten auch ſeine Schriften in akroamatiſche und exoteriſche [1]) ein. Dieſe Eintheilung ſcheint durch eigne Anführungen bei Ariſtoteles [2]), insbeſondere durch eine Stelle beſtätigt zu werden, in welcher er ſeine exoteriſchen und ſeine philoſophiſchen Abhandlungen einander gegenüberſtellt [3]). Zu den exoteriſchen gehörten unſtreitig ſeine Dialogen und andere unter ſeinen verlornen gegangenen Werken, während die auf uns gekommenen ſämmtlich zu den akroamatiſchen gerechnet werden müſſen. Der Stil in den vorhandenen iſt ſtreng didaktiſch, einförmig, trocken, nicht ſelten durch die Kürze des Ausdruckes und auch wohl wegen Verderbtheit des Textes dunkel. Für Ariſtoteles fielen die Gründe großentheils weg, durch welche Plato zum Gebrauche der dialogiſchen Form in allen ſeinen philoſophiſchen Arbeiten beſtimmt worden war. Auch lag

---

der Philoſophie, der empiriſchen Naturkunde, der Mathematik und der Geſchichte. Die freigebige Unterſtützung ſeines Zöglings, des Königs Alexander verſchaffte ihm reichliche Hülfsmittel für ſeine naturgeſchichtlichen und anderweitigen gelehrten Arbeiten, und ſetzte ihn in den Stand, die erſte im Alterthum bedeutende Bücherſammlung ſich anzulegen. Plin. H. N. VIII. 16. Athen. IX. p. 398. e. Gell. Noct. Att. III. 17. Strab. IX. p. 384. Die Verzeichniſſe und ſonſtigen Anführungen ſeiner Schriften, von welchen letzteren viele nicht auf uns gekommen ſind, verkündigen, wie Diogenes Laertius ſich ausdrückt: *τὴν περὶ πάντας λόγους τ' ἀνδρὸς ἀρετήν.*

[1]) Plut. adv. Colot. 14. Vita Alex. 7. Themist. Orat. XXVI. p. 319. Simplic. in Phys. fol. 2. b. Cic. de Fin. V. 5. ad Attic. IV. 16. Gell. Noct. Att. XX. 5.

[2]) Met. M. 1. Phys. IV. 10. Eth. Nic. I. 13. VI. 4. Eth. Eud. I. 8. II. 1. V. 4. Polit. III. 6. VII. 1.

[3]) Eth. Eud. I. 8. *ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν.*

ihm in den Platonischen Werken selbst ein zu reichhaltiger Stoff der Untersuchungen theils schon entfaltet, theils in fruchtbaren Keimen vor Augen, als daß ihm für seine aufnehmende und fortbildende Bearbeitung desselben, insoweit diese nach eigentlicher Wissenschaftlichkeit strebte und für die Freunde der Wissenschaft bestimmt war, jene Form als zweckmäßig hätte erscheinen können. Vielmehr mußte er das Bedürfniß empfinden, dies Alles in verschiedene Fächer zu vertheilen, und jedes Fach in einem bestimmten Verhältnisse zu den andern durch eine zusammenhängende Darstellung systematisch zu gestalten.

76. Einem solchen Bedürfniß entsprechen nun allerdings die vorliegenden Aristotelischen Schriften in gewissem Maße, insofern in ihnen die Psychologie, die formale Logik, die Metaphysik, die speculative Physik nebst verschiedenen Zweigen der Naturkunde, die Ethik, die Politik, die Poetik und die Rhetorik gesondert hervortreten, aber sie genügen ihm keinesweges. Vielmehr ist es bei den meisten auffallend, wie sehr ihnen die planmäßige Anordnung und die gehörige Verfolgung des vorgezeichneten Inhaltes und Gedankenganges mangelt. Oft fehlt in den einzelnen Abhandlungen der erfoderliche Zusammenhang zwischen größeren und kleineren Abschnitten, oft werden die begonnenen Untersuchungen nicht durchgeführt und dagegen fremdartige Betrachtungen eingemischt, zuweilen ganze Stellen entweder aus der nämlichen oder aus einer andern Schrift fast wörtlich wiederholt, mitunter verweist eine Abhandlung auf eine andere entschieden später verfaßte, wozu noch die häufigen Spuren von Nachlässigkeit der Schreibart in den einzelnen Sätzen und in deren Zusammenstellung kommen. Dieser Zustand des erhaltenen Theiles der Aristotelischen Schriften findet offenbar keine zulängliche Erklärung in der Schwierigkeit der ersten systematischen Eintheilung und Bearbeitung so vieler in ein-

der eingreifender Fächer. Man hat daher zwei Annahmen zum Behuf einer solchen Erklärung aufgestellt, welche endlich bis jetzt noch viel mehr die Aufforderung zu einer endlichen Untersuchung der Sache, als eine so weit als möglich sichergestellte und befriedigende Auskunft enthalten. Theils hat man sich darauf berufen, daß der Text unserer Handschriften vielfach verstümmelt, lückenhaft, entstellt und interpolirt sein müsse, mit welcher Vorstellung eine alte Erzählung von dem traurigen Schicksal in Einklang steht, welche die Originale dieser Werke betroffen, bevor von den ersten derselben, insbesondere von den akroamatischen, Abschriften existirten [1]). Theils hat man die Ansicht geltend

[1]) Strab. XIII. p. 608. Plut. Vita Syllae. p. 468. Athen. V. p. 214. Aristoteles soll seine Werke seinem Schüler und unmittelbaren Nachfolger Theophrast hinterlassen haben, von welchem sie dessen Schüler Neleus aus Skepsis in Mysien nebst den Theophrastischen Schriften geerbt. Dieser habe sie in seine Vaterstadt bringen lassen und hier sein sie von ihm auf seine Nachkommen übergegangen, ungelehrte Leute, welche sie in einem unterirdischen Raum verborgen hielten, aus Furcht, daß sie ihnen von den Attalischen Königen genommen werden möchten, unter deren Herrschaft Skepsis stand und die für ihre Bibliothek in Pergamus Bücher aufsuchten. An jenem Ort durch Feuchtigkeit und durch Würmer beschädigt sein sie erst spät wieder an das Tageslicht gekommen, als ein gewisser Apellikon aus Teos sie für vieles Geld erkauft habe. Dieser, mehr Bücherliebhaber als Philosoph, habe von ihnen Abschriften besorgt und hierbei die vorhandenen Lücken schlecht ausgefüllt, so daß er die Bücher voll Fehler herausgegeben. Nach der Eroberung Athens durch Sulla (86 vor Chr.) sei die Bücherſammlung Apellikon's nach Rom gebracht worden, wo der Grammatiker Tyrannion sie kennen gelernt und von den Aristotelischen Werken Abschriften genommen habe. Durch ihn sei der Peripatetiker Andronikus von Rhodus mit diesen Werken bekannt geworden, welcher sie nun erst nach

gemacht, daß die auf uns gekommenen akroamatiſchen Abhandlungen bloß Abriſſe und Entwürfe ſein, welche Ariſtoteles zunächſt zum Gebrauche für ſeine mündlichen Vorträge aufgeſetzt, und welche ſpäter in ihrer unvollendeten Geſtalt von ihm ſelbſt oder von ſeinen Schülern herausgegeben worden. Eine größere ſchriftſtelleriſche Sorgfalt habe er dagegen auf ſeine für uns verlornen exoteriſchen Darſtellungen gewandt, und dieſen gelte eigentlich nur das Lob, welches Cicero ſeiner Schreibart ertheilt [1]).

77. Wir treffen über den Begriff und die Eintheilung der Philoſophie bei Ariſtoteles nur gelegentliche zerſtreute Andeutungen an, welche nicht hinlänglich beſtimmt ſind und deren Uebereinſtimmung nicht klar genug wird. Jedoch geht aus ihnen hervor, daß er neben anderen Eintheilungen der wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen [2]) theils einen Gegenſatz zwiſchen der theoretiſchen und der praktiſchen Wiſſenſchaft anerkannt, entſprechend ſeiner Unterſcheidung des theoreti-

---

ihrem Inhalt geordnet und die ſeitdem vorhandene Sammlung derſelben herausgegeben habe. — Strabo bemerkt bei dieſer Erzählung noch ausdrücklich, die älteren Peripatetiker, die Nachfolger des Theophraſt bis auf Andronikus hätten nur wenige und größtentheils nur exoteriſche Schriften von dem Stifter ihrer Schule in ihren Händen gehabt. Aber auch die Peripatetiker ſeit Andronikus hätten in vielen Puncten die Meinung des Ariſtoteles bloß nach Muthmaßung beſtimmen können wegen der Menge der Fehler, die in jener Sammlung zurückgeblieben wären.

[1]) Top. 1. wird von Cicero an Ariſtoteles gerühmt: „dicendi quoque incredibilis quaedam cum copia, tum etiam suavitas,“ und doch geht dieſes Lob zunächſt von der Berückſichtigung der Topik aus. Eben ſo ſagt Cicero Acad. Quaest. IV. 38 veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles.

[2]) z. B. Met. *E.* 1. u. 2. *K.* 7. Top. VI. 3. VIII. 2. Phys. II. 7.

schen und des praktischen Verstandes [1]), theils auch die dreifache Eintheilung des philosophischen Gebietes in Logik, Physik und Ethik [2]) angenommen, welche seitdem überhaupt in den alten Philosophenschulen die gebräuchliche wurde, und deren erste ausdrückliche Feststellung ihm und dem Xenokrates in unseren Quellen zugeschrieben wird [3]). Hiernach nehmen wir für unsere Uebersicht (bei der Unmöglichkeit, eine Eintheilung zu finden, die sich mit allen hieher gehörigen Aeußerungen des Aristoteles in Einklang bringen läßt,) am zweckmäßigsten gleichfalls drei Abschnitte in dem Zusammenhang der Aristotelischen Philosopheme an. Der erste umfaßt theils die Logik, also die zur Einleitung in die Philosophie bestimmte Denklehre und Erkenntnißlehre, welche in den Schriften des „Organon's" (des Werkzeuges zur Gestaltung der Wissenschaft) entwickelt ist, nebst Hinzuziehung mancher sich anschließender Sätze der Psychologie, theils die zunächst auf die Logik sich stützenden Untersuchungen der von Aristoteles so genannten „ersten Philosophie" [4]) (Metaphy-

[1]) Met. A. ἐλ. 1. *E.* 1. u. 2. *K.* 7. Eth. Nic. I. 1. Eth. Eud. I. 1. De An. III. 10. De Part. Anim. I. 1. Top. VI. 3. VIII. 2. Vergl. Diog. L. V. 28.

[2]) Top. I. 14.: *Ἔστι δ' ὡς τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία. αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσίν, αἱ δὲ φυσικαί, αἱ δὲ λογικαί κ. τ. λ.*

[3]) Sext. Emp. adv. Math. VII. 16. Cic. Acad. Quaest. I. 4. u. 5.

[4]) Die Aristotelische Unterscheidung des Gebietes des Organon's oder der Logik von dem der ersten Philosophie zeigt sich unter Anderem Met. *K.* 1., wo jenes mit den Worten bezeichnet wird: *ἡ σκόπουσα περὶ ἀποδείξεως καὶ ἐπιστήμης.* Auch wird das vorbereitende Verhältniß der Logik zur ersten Philosophie ausdrücklich ausgesprochen Met. *Γ.* 3: *ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν·*

ſik). Der zweite enthält die philoſophiſchen Lehren der Phyſik, der dritte die Ethik in der weiteren Bedeutung dieſes Worts oder die praktiſche Philoſophie.

1. Logik und erſte Philoſophie.

78. Die Gründe, denen zufolge Ariſtoteles die Ideenlehre ſeines Vorgängers verwarf, weiſen auf das Charakteriſtiſche ſeiner von den Platoniſchen abweichenden und hauptſächlich nach näherer Beſtimmung und größerer Genauigkeit ſtrebenden Lehrbegriffe eben ſo ſehr über den allgemeinen Cauſalzuſammenhang der Dinge, wie über das menſchliche Erkennen hin. Deshalb heben wir hier zunächſt die Hauptpuncte hervor, um welche ſich ſeine Einwürfe gegen jene Lehre bewegen. An derſelben wird als einer der erheblichſten Mängel gerügt, daß ſie von dem Grunde des Werdens und Geſchehens, von der Urſachlichkeit der geſammten Wirkſamkeit in der Natur keine genügende Erklärung gibt. Indem die Ideen, behauptet Ariſtoteles, das lautere unveränderliche Weſen der Dinge darſtellen ſollen, können ſie weder für die Bewegungen der ewigen Himmelskörper, noch für das Entſtehen und Vergehen der vergänglichen Einzelweſen, noch für eine andere Art der Veränderungen den Erklärungsgrund darbieten [1]). Hierzu kommt, daß die Ideen die gleichen Principien für die vergänglichen und für die ewigen wahrnehmbaren Dinge ſein ſollen. Sie können aber nicht das Princip für die vergänglichen ſein, weil das Vergängliche und das Unvergängliche der Gattung nach verſchieden iſt, während doch die Gleichartigkeit der Einzelweſen und

---

δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν.

[1]) Met. A. 9., und M. 4. u. 5., wo die hier in Betracht kommende Stelle des erſten Buchs ſich wiederholt findet. Zu vergl. Met. B. 2. Z. 8. Top. VI. 10. de Gen. et Corr. II. 9.

der Ideen vorausgesetzt wird. Auch ist das unbefriedigend, daß der Unterschied zwischen dem Wahrnehmbaren und dem Realen bei der behaupteten Gleichartigkeit von Beiden nur in die Ewigkeit des Letzteren und in die Zeitlichkeit des Ersteren von Plato gesetzt wird. Wie diejenigen, welche den Göttern eine menschliche Gestalt geben, sie zu nichts Andrem, als zu ewigen Menschen machen, so werden hier die Ideen blos zu ewigen sinnenfälligen Dingen gemacht [1]). Ferner ist von Plato der Zusammenhang zwischen dem idealen und dem nachgebildeten Sein nicht dargethan. Denn es wird bei ihm eine dreifache Wesenheit angenommen, die des Ideale, des Mathematischen und des sinnlich Wahrnehmbaren, das Ideale wird von dem Wahrnehmbaren getrennt und das Mathematische in die Mitte zwischen Beiden gesetzt. Gegen diese Trennung der Idee von dem sinnenfällig Realen erklärt sich Aristoteles an vielen Stellen, da ihr seine eigne Ansicht von der Verbindung des Begriffs und des Stoffs durchaus entgegensteht. Machten, sagt er, die Ideen wirklich das Wesen des Sinnenfälligen aus, so müßten sie in dem Sinnenfälligen sich finden, ihm einwohnen. Die Platonische Behauptung aber, die Ideen sein die Urbilder und das Andre habe an ihnen Theil, ist ein leeres Gerede und eine dichterische Metapher. Es bleibt hierbei ganz unbekannt, was das für eine Ursache ist, welche auf die Ideen hinblickend das Werdende bewirkt [2]). Dann liegt auch darin eine Unzulänglichkeit, daß wenn die Ideen etwas Wesenhaftes, für sich Bestehendes bezeichneten, wie Plato will, ein und dasselbe Individuum mehrere Wesenheiten in sich vereinigen müßte, wie etwa Sokrates sich selbst, das Wesen des Menschen und das des lebendigen Individuums. Auf der andern Seite müßten von jedem Gegenstande mehrere Urbilder existiren, wie von

[1]) Met. B. 2. Z. 16. I. 10. de Coel. III. 7.

[2]) Met. A. 9. u. M. 5. B. 2. Z. 2. H. 6. Anal. Post. I. 11.

dem Menschen das lebendige Wesen, das zweifüßige Wesen und der Mensch an sich. Nicht weniger würden die Ideen Urbilder nicht bloß des Sinnenfälligen, sondern auch andrer Ideen sein, wie das Geschlecht Urbild für die Arten ist, so daß Eins und Dasselbe zugleich als Urbild und als Abbild erschiene [1]). Außerdem ist zu rügen, daß die Ideen mit der Ursache, weswegen jede Vernunft und jede Natur handelt, also mit einem nicht zu übersehenden Momente der Causalität in keiner Berührung stehen [2]). Zeigt sich hiernach aus verschiedenen metaphysischen Gesichtspuncten das Unbefriedigende der Ideenlehre, so verstattet sie auch für die Ethik keine gültige Anwendung, weil in diesem Gebiete nicht das Gute an sich, sondern das durch unser Handeln zu verwirklichende Gute Gegenstand der Untersuchung ist [3]). Endlich bei Erwägung der Eigenthümlichkeit des menschlichen Erkennens kann nicht zugegeben werden, daß die Begriffe des Allgemeinen ursprünglich in unsrem Geist vorhanden sein und erst allmählig durch das Nachdenken zu unsrem Bewußtsein gebracht werden. Denn hieraus ergäbe sich das Unzulässige, daß wir Erkenntnisse besäßen, welche etwas unmittelbar und schlechthin Gewisses enthaltend zuverlässiger sein würden, als die demonstrative Beweisführung selbst, ohne hiervon zu wissen [4]). Gleichfalls ist es unmöglich, daß die Ideen als etwas Unveränderliches und bloß Denkbares in unsrer Seele sich befinden. Weil wir nämlich selbst beständig im Zustande der Veränderung leben, so muß Alles, was in uns ist, mit in demselben begriffen, und weil wir vermittelst der Gesichtswahrnehmung die Gestalt eines jeden Dinges erkennen, so müssen die von uns aufgefaßten Ideen auch sinnenfällig sein [5]).

[1]) Met. A. 9. u. M. 5. Z. 14. u. 16.
[2]) Met. A. 9.
[3]) Eth. Nic. I. 4. Eud. I. 8. Magn. Mor. I. 1.
[4]) Anal. Pr. II. 21. Anal. Post. I. 1. II. 18.
[5]) Top. II. 7. Vergl. de An. III. 8.

79. Diesen und ähnlichen Einwendungen des Aristote-
s gegen die Platonische Ideologie liegen die charakteristi-
en Züge seiner Erkenntnißlehre und Metaphysik zum
unde, welche wir uns nunmehr näher vor Augen zu stel-
n haben. Was zunächst die Behandlung der erkenntniß-
eoretischen Probleme betrifft, so suchte hier Aristoteles den
sammenhang unsrer Erkenntnißthätigkeiten, ihre Entste-
ngsweisen und Formen, und also auch das Verhältniß der
hrnehmung zur Vernunftbetrachtung mit größerer Schärfe,
tigkeit und Vollständigkeit darzuthun, als sein Vorgän-
, wobei zuerst die Logik als eine besondere Sphäre pro-
eutischer Untersuchungen der Philosophie aus seiner Be-
beitung hervorging. Alle Erkenntniß, nimmt er an, hat
uns in den Sinneswahrnehmungen ihre subjective Grund-
und ihren zeitlichen Ausgangspunct. Diese beruhen
sammt auf einer realen Möglichkeit in der Seele, auf
Anlage, welche durch Anregung von Seiten des Wahr-
hmenden zu ihren Functionen geweckt wird, und stim-
darin überein, daß sie die wahrnehmbaren Formen der
genstände ohne den Stoff in sich aufnehmen [1]). In ihrem
biet unterscheiden sich die einem jeden Sinn eigenthüm-
n und die allen Sinnen gemeinschaftlichen, ferner die an
für sich und die nebenbei oder beziehungsweise Statt
denden Wahrnehmungen [2]). Indem wir wahrnehmen, wer-

[1]) de An. II. 5. u. 12. III. 7. u. 8. de Mem. 1. de Sens. 6. Anal. Post. I. 18.

[2]) Die Gegenstände der gemeinschaftlichen Wahrnehmung sind die Bewegung und die Ruhe, die Zahl, die Gestalt und die Größe. Das an und für sich Wahrgenommene (τὰ καθ' αὑτὰ αἰσθητά) besteht theils aus jenen Gegenständen, theils für jeden einzelnen Sinn aus den unmittelbar in seine Sphäre fallenden Objecten, wie für das Auge aus der Farbe, für das Ohr aus dem Schall. Das beziehungsweise oder nebenbei (κατὰ συμβεβηκός) Wahrgenommene ist einerseits das-

den wir uns auch dessen bewußt, daß wir wahrnehmen, ohne hierzu eines besondren Sinnes zu bedürfen [1]). Mit dem genannten Wahrnehmen hängt am nächsten derjenige Vorstellungszustand zusammen, den Aristoteles die „Phanta-

---

jenige, woran das unmittelbare Object der Sinnesempfindung sich befindet, wie wenn wahrgenommen wird, daß dieses Weiße der Sohn des Diares ist. Andrerseits aber auch, wenn ein Gegenstand in verschiedenen Beschaffenheiten für verschiedene Empfindungsweisen sich kundgibt, wie die Galle dem Auge als gelb, dem Geschmack als bitter erscheint, so wird hier dasselbe, was der eine Sinn an und für sich erfaßt, von dem andern nebenbei gewahrt, das Auge schaut in der letzteren Weise das Bittre an. Von den Sinnen ist jeder in seiner unmittelbaren und eigenthümlichen Sphäre keiner Täuschung oder doch nur einer sehr unbedeutenden unterworfen. Aber da entstehen häufig Täuschungen, wo wir etwas beziehungsweise wahrzunehmen glauben, was nicht an und für sich dem Sinn sich darstellt. De An. II. 5. u. 6. III. 1. u. 3. Met. *Γ.* 5. Was die Realität der objectiven Gegenstände der Sinneswahrnehmung betrifft, so vertheidigt sie Aristoteles den sie läugnenden oder doch bezweifelnden Meinungen gegenüber, im Zusammenhange seiner Entwicklung der Bedeutung und Anwendung des Grundsatzes des ausgeschlossenen Widerspruchs. Met. *Γ.* 5. u. 6. Er bemerkt daselbst, es sei unmöglich anzunehmen, daß die Substrate der Wahrnehmung, welche die letztere hervorbringen, ohne sie nicht vorhanden sein wenn gleich zugegeben werden dürfe, daß das Wahrnehmbare als solches ohne Wahrnehmung und mithin ohne wahrnehmende Individuen nicht existiren würde. Denn die Wahrnehmung beziehe sich nicht bloß auf sich selbst, sondern es sei auch etwas Anderes außerhalb ihrer da, was nothwendig früher, als sie, sein müsse. Das Bewegende sei nämlich von Natur früher, als das Bewegte, und zwar nichts desto weniger, wenn gleich Beides in Beziehung zu einander stehe.

[1]) De An. III. 2.

κ" [1]) nennt, das innere anschauliche Vorstellen der Bilder des Sinnenfälligen, als eine Bewegung, welche in der Seele durch die Sinnesempfindung hervorgebracht wird und der letzteren ähnlich ist [2]). Durch dieses anschauliche Vorstellen wird zunächst die Erinnerung [3]) bedingt. Sie ist die Vergegenwärtigung einer Vorstellung mit dem Bewußtsein, daß das Vorgestellte früher wahrgenommen wurde. In ihr ist eine Auffassung des Ehemaligen als solchen und folglich der Zeit enthalten. Unmittelbar treten bloß die Bilder des Sinnenfälligen in der Erinnerung hervor, nur nebenbei, aber mittelbar, auch die denkbaren, für den Verstand erkennbaren Gegenstände, weil die letzteren den ersteren sich anschließen und nicht ohne die ersteren vorgestellt werden können [4]). Von der bloßen Erinnerung, welche auch den meisten Thieren zukommt, unterscheidet sich die absichtliche Wiedererinnerung [5]), die ausschließlich dem Menschen angehört, weil Denken und Zweckbegriff zu ihr erfoderlich ist.

80. Die Sinneswahrnehmung, die anschauliche Vorstellung und die Erinnerung werden in uns vorausgesetzt durch Thätigkeiten der Vernunft oder des Verstandes, als derjenigen Fähigkeit, vermöge welcher unsre Seele denkt, denkend erkennt und fürwahrhält [6]). Wie die Sinneswahrneh-

[1]) ἡ φαντασία, καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γίγνεσθαι. de An. III. 3.

[2]) Die Phantasievorstellungen (αἱ φαντασίαι) sind theils wahre, theils falsche oder täuschende, und größerentheils sind sie das letztere. l. c.

[3]) ἡ μνήμη, τὸ μνημονεύειν.

[4]) De Mem. 1. de An. III. 3. u. 7.

[5]) ἡ ἀνάμνησις, τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι. de Mem. 2.

[6]) ὁ καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή, τὸ μόριον τὸ τῆς ψυχῆς, ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, τὸ διανοητικόν. De An. II. 3. III. 4.

mung die unmittelbaren Formen der individuellen sinnenfälligen Dinge auffaßt, so erfaßt der Verstand das Denkbare als die Formen dieser Formen, als das Gemeinschaftliche und Wesentliche an den einzelnen Dingen und hiermit auch als die Bestimmungen der Ursachlichkeit an denselben [1]). In den sinnenfälligen Formen ist alles Denkbare enthalten, theils dasjenige, was wir als abstracte Begriffe, theils auch, was wir als Eigenschaften und Zustände der wahrnehmbaren Individuen uns vorstellen. Ohne Sinneswahrnehmungen würden wir daher nichts lernen und begreifen, und wer irgend etwas denkend betrachtet, muß hierbei eine anschauliche Vorstellung, ein Bild des Sinnenfälligen vor sich haben [2]). Bevor unser Verstand zu denken begonnen, ist er bloß der Möglichkeit nach die Auffassung des Denkbaren, aber noch nichts Wirkliches, und er ist daher alsdann mit einer noch unbeschriebenen Schreibtafel vergleichbar. Man hat allerdings Recht gehabt, die Seele den Aufenthaltsort der denkbaren Formen oder der Ideen zu nennen, jedoch ist dies erstlich nur auf die verständige Seele zu beziehen, und zweitens gilt es bloß in dem Sinne, daß sie ursprünglich als Anlage dazu geeignet ist, jene in sich aufzunehmen, nicht aber, daß sie ihr ursprünglich einwohnen [3]). Die Weise, wie die Möglichkeit oder die Anlage des Verstandes in uns zur Wirklichkeit gelangt, beruht zwar einerseits auf dem Eintreten der untergeordneten und zeitlich für uns vorausgehenden Bedingungen, die in den sinnlichen Thätigkeiten liegen, andrerseits aber auf einer Erregung und Erleuchtung der menschlichen intellectuellen Fähigkeit durch die Alles bewirkende Kraft des göttlichen Denkens. Wir würden also das Allgemeine, Wesentliche und Ursachliche an den Dingen nicht

[1]) l. c. III. 4. u. 8. Met. I. 1.

[2]) De An. III. 7. u. 8. De Mem. 1.

[3]) De An. III. 4.

unſrem Verſtändniß bringen können, wenn nicht zunächſt das Daſein der Dinge nebſt ihren ſinnenfälligen Beſchaffenheiten für unſre Wahrnehmung und anſchauliche Vorſtellung ſich kundgäbe und in unſrer Erinnerung ſich ausſpräche. Aber das Hervortreten der ſinnlichen, auch in den Thieren vorhandnen Thätigkeiten in unſrer Seele reicht nicht zu, um die uns zukommende reale Möglichkeit, an dem Sinnenfälligen die denkbaren Formen aufzufaſſen, zur Wirklichkeit zu bringen. Sondern dieſe Möglichkeit oder dieſes Vermögen ſtems, der leidende Verſtand, welcher von unſren untergeordneten Fähigkeiten und von unſrem leiblichen Organismus untrennbar iſt, wird durch den wirkenden Verſtand, welcher die allgemeine, ſeinem Weſen nach wirkliche und wirkſame, darum ewige und mit den denkbaren Gegenſtänden identiſche Vernünftige iſt, zu der unſerem Denken eigenthümlichen entſtehenden und vergänglichen Wirklichkeit und Wirkſamkeit bestimmt. In dieſem Sinne, der mit allen übrigen Vorſtellungsweiſen und Lehrbegriffen des Ariſtoteles im Einklange iſt, ſcheinen die insbeſondere durch ihre Kürze etwas dunklen Ausdrücke verſtanden werden zu müſſen, in welchen er von dem Unterſchied und Zuſammenhang zwiſchen dem leidenden und dem wirkenden Verſtand ſpricht [1]). An die

[1]) l. c. III. 5. Hier wird geſagt, wie in der geſammten Natur auf der einen Seite der Stoff ſich finde für jede Gattung, dasjenige, was alles in der Gattung Enthaltene der Möglichkeit nach ſei und alſo dies Alles zu werden vermöge, auf der anderen Seite aber die Urſache und das Bewirkende, ſo mache ſich dieſer Unterſchied nothwendig auch im Bezug auf die Seele geltend. In ihr erweiſe ſich theils ein ſolcher Verſtand, dem es angehöre, Alles zu werden, theils ein ſolcher, dem es eigen ſei, Alles zu bewirken, und der ſich zu jenem wie das Licht verhalte, welches die möglichen Farben zu wirklichen mache. Dieſer wirkende Verſtand (ὁ ποιητικὸς νοῦς) ſei abgeſondert von der

Stelle der ruhenden göttlichen Ideen Plato's, an denen das Sinnenfällige auf unbegreifliche Weiſe Theil haben und welche dem Menſchengeiſt vor aller Wahrnehmung angehören ſollen, ſetzt er das ewig wirkſame göttliche Denken, das mit ſeiner unaufhörlichen Kraftthätigkeit im Reiche des Werdens und Geſchehens aus dem Möglichen alles Wirkliche geſtaltet und ſo auch in jeder Menſchenſeele die Möglichkeit des Denkens zum wirklichen Denken erhebt.

81. Aus der Thätigkeit des Gedächtniſſes geht zunächſt die Erfahrungskenntniß hervor. Viele Erinnerungen an einen und denſelben Gegenſtand bilden eine einzige Erfahrung. Das Charakteriſtiſche dieſer Erkenntnißart beſteht in einer doppelten Beſchränktheit, theils daß ſie bloß individuelle Fälle,

---

Materie, ohne einen leidenden Zuſtand, nicht vermiſcht mit etwas Anderem, ſeinem Weſen nach ein Wirkliches, alſo ein Ewiges, die ihm eigenthümliche Wiſſenſchaft ſei mit ihren Gegenſtänden eins und daſſelbe. In den Individuen gehe zwar die mögliche Wiſſenſchaft der Zeit nach dieſer ſchlechthin wirklichen vorher, aber im Allgemeinen nicht, der wirkende Verſtand denke nicht zuweilen nur, und dann wieder nicht. Getrennt von dem bloß Möglichen ſei er allein das, was er ſei, ſei er allein der unſterbliche und immerwährende Verſtand. Wir faſſen aber nicht (wie die Plato meinte) in der Erinnerung auf, was wir durch die Einwirkung des wirkenden Verſtandes denken, weil der letztere keinem leidenden Zuſtand unterworfen ſei. Der leidende Verſtand (ὁ παθητικὸς νοῦς) ſei vergänglich und denke nichts ohne jenen. — Zunächſt zu vergleichen mit dieſer Stelle der Schrift über die Seele iſt das ſpäter von uns näher zu betrachtende Capitel der Metaphyſik *Λ.* 7., und auch Eth. Eud. VII. 14.: *τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ. κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον.*

ist als wirklich denkender das Verständniß der Begriffe, in denen das Wesentliche der Dinge, die Formbestimmung ausgedrückt ist, und besitzt in ihnen die letzten Gründe der Wissenschaft, die unerweislichen Principien, welche deshalb, weil die Wissenschaft auf dem Beweis beruht, als das bloß „Denkbare“ [1]) von dem „wissenschaftlich Erkennbaren“ [2]) zu unterscheiden sind [3]).

82. Während von den besondren Wissenschaften jede ihr ausschließlich eigenthümliche Gegenstände und Gründe besitzt, ist es eine oberste allgemeinste Wissenschaft, welche die Aufgabe hat, die Grundursache von Allem, den über die Natur erhabenen übersinnlichen und unveränderlichen Urgrund der Natur und hiermit die allen übrigen Wissenschaften gemeinsamen Gegenstände und Gründe zu erforschen. Sie erwägt durch Abstraction von allen Verschiedenheiten der Gattungen der Dinge das Seiende überhaupt als solches und die Eigenschaften desselben an und für sich, um auf diese Weise zur Einsicht in die schlechthin allgemeinen und nothwendigen Bedingungen und Causalverhältnisse des Wirklichen zu gelangen [4]). An der Spitze dieser Untersuchungen steht derjenige

---

[1]) τὸ νοητόν.

[2]) τὸ ἐπιστητόν.

[3]) Anal. Post. I. 3. II. 7 — 10. 14. u. 19. Eth. Nic. VI. 6. 8. u. 12.

[4]) Met. A. 1 — 3. Γ. 1. u. 3. E. 1. K. 1 — 5. u. 7. Anal. Post. I. 10. Top. I. 2. Aristoteles bezeichnet die Wissenschaft, welche sich mit der Lösung dieser Aufgabe beschäftigt und deren Idee er zuerst so bestimmt hat, gemäß der Bedeutung und Stellung dieser Aufgabe im Ganzen des philosophischen Gebietes als πρώτη φιλοσοφία, z. B. Met. E. 1. K. 4. Phys. II. 2., auch als θεολογική, Met. E. 1. K. 7., weil ihr Ziel die wissenschaftliche Erkenntniß der Gottheit ist. Dagegen heißt ihm die Physik auch δευτέρα φιλοσοφία. Met. Z. 11.

in die Wirklichkeit übergehenden Erkennens findet nothwendig ein umgekehrtes Verhältniß Statt zwiſchen demjenigen, was an ſich und ſchlechthin, und demjenigen, was für uns das Frühere und Bekanntere iſt. An ſich iſt es das der Sinneswahrnehmung ferner Stehende, für uns das ihr näher Stehende, am nächſten ſteht ihr das Individuelle, am fernſten das am meiſten Allgemeine. Unſre Auffaſſung muß daher mit dem Individuellen beginnen und von da zu dem Allgemeinen emporſteigen, um durch die Deduction aus demſelben das Beſondre in ſeinem Grund und ſeinem Weſen zu begreifen. Indem nun das Daſein des Individuellen nur durch die Wahrnehmungen ſich uns kundgibt, wird uns bei dem in unſrem Bewußtſein erfolgenden allmähligen Emporſteigen von dem Beſonderen zu dem immer höheren Allgemeinen die Bedeutung des Allgemeinen im Denken und durch das Denken einleuchtend [1]). Die ſtrenge Wiſſenſchaft wird da erreicht, wo wir den Gegenſtand aus ſeinen Gründen erkennend die Unmöglichkeit einſehen, daß er ſich anders verhalte, als wie er ſich verhält [2]). Der eigentlich wiſſenſchaftlichen, der apodiktiſchen Beweisführung oder der Demonſtration ſteht die von Ariſtoteles ſo genannte dialektiſche Methode der Behandlung der Wahrſcheinlichkeitserkenntniß entgegen, das heißt, einer ſolchen Erkenntniß, deren Inhalt nicht in nothwendiger Gültigkeit erwieſen werden kann, während er doch allen Menſchen, oder den Meiſten, oder den Einſichtsvollſten, und unter dieſen wiederum entweder Allen, oder den Meiſten, oder den Berühmteſten wahr zu ſein ſcheint [3]). Die Demonſtration geht zuletzt von unmittelbar gewiſſen Begriffserklärungen, als von Principien aus, welche keines Beweiſes bedürftig und fähig ſind. Unſer Verſtand

[1]) Anal. Post. l. c. u. I. 31. II. 15. u. 19. Eth. Nic. VI. 6.

[2]) Anal. Post. I. 2. II. 5.

[3]) Top. I. 1. VIII. 1.

theile verknüpften Worte bezeichnet wird. Die Kategorien sind: 1) das Wesen, 2) die Größe, 3) die Beschaffenheit, 4) das Verhältniß, 5) die Bestimmtheit in Hinsicht des Raums, 6) die Bestimmtheit in Hinsicht der Zeit, 7) das Liegen, 8) das Haben, 9) das Thun, 10) das Leiden [1]). Bei dieser Unterscheidung ergibt es sich, daß die erste Kategorie den nachfolgenden zum Grunde liegt, daß die übrigen blos Anderes, als Merkmale desjenigen ausdrücken, dem das Sein des Wesens zukommt. Das Wesen ist aber in der doppelten, in einer mehr concreten und in einer mehr abstracten Bedeutung zu fassen. Nach der einen, welche Aristoteles in seiner Abhandlung über die Kategorieen die erste, eigentlichste und gewöhnlichste des Worts οὐσία nennt, ist es die Substanz, das Subsistirende, mithin das letzte Subject, dasjenige, was weder von einem Andern ausgesagt wird, noch als Bestandtheil in einem Andern sich befindet. Nach andern ist es die Wesenheit, der Inbegriff der wesentlichen Bestimmungen, die Gestalt oder die Form, der zufolge das Bestimmte dasjenige ist, was es ist [2]). In den Sub-

[1]) l. c. Δ. 7. Categ. 4. Met. Θ. 10.

[2]) Aristoteles bemerkt zwar, z. B. Met. Z. 3., daß das Wort οὐσία mancherlei Bedeutungen habe, die er an verschiedenen Stellen der Metaphysik zur Sprache bringt, führt sie aber auf zwei Hauptbedeutungen zurück, Met. Δ. 8.: συμβαίνει δὲ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἄν τόδε τι ὂν χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος. Hiermit stimmt die Angabe Categ. 4. in der Hauptsache überein. Aristoteles bezeichnet das Wesen in dieser zweiten Bedeutung theils als οὐσία und als λόγος τῆς οὐσίας, theils als λόγος, als μορφὴ und εἶδος, wofür er auch das Platonische παράδειγμα braucht, Phys. II. 3., und τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, Met. Z. 3., theils mit der Zusammenstellung der Worte τὸ τί ἐστι, und τὸ τί ἦν εἶναι, und versteht also

Grundſatz, welcher das oberſte unter den Axiomen, das höchſt Princip für das Urtheilen und Schließen und mithin für di wiſſenſchaftliche Beweisführung iſt. Er lautet: es iſt un möglich, daß das gleiche Prädicat einem und demſelben Ge genſtand in dem nämlichen Sinne zugleich zukomme und nich zukomme [1]). Aus ihm ergibt ſich unmittelbar die Gültigkei der beiden ihm zunächſt ſtehenden Grundſätze, erſtlich: es i unmöglich, daß das Entgegengeſetzte zugleich demſelben Ge genſtande zukomme, ſondern entweder gilt Beides nur in ge wiſſer Weiſe, oder das Eine in gewiſſer Weiſe, das Andr ſchlechthin, und zweitens: zwiſchen den Gliedern des Wi derſpruches kann nichts Drittes in der Mitte ſtehen, viel mehr muß jedes Prädikat von dem nämlichen Subject noth wendiger Weiſe entweder bejaht oder verneint werden.

83. Alles, was als ein Seiendes gedacht werden kann führt auf den Begriff des Weſens zurück [2]). Die Stelle die ſes Begriffs wird zunächſt dadurch gefunden, daß wir da Seiende nach den Kategorieen, alſo nach den oberſten Claſſe desjenigen unterſcheiden, was durch die einzelnen, nicht in

Bekanntlich erhielt die erſte Philoſophie in ſpäterer Ze den Namen der „Metaphyſik" aus dem Grunde, weil de ihr gewidmeten Schrift des Ariſtoteles, von der aber nu eine Anzahl ungeordneter und fragmentariſcher, einen The der Probleme behandelnder Aufſätze uns vorliegt, der Tit „τὰ μετὰ τὰ φυσικά" beigelegt wurde.

[1]) Met. Γ. 3.: τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατο τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Ariſtoteles bemerkt über die Bi deutung und Stellung dieſes Grundſatzes des ausgeſchloſſene Widerſpruchs: διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνά γουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιω μάτων αὕτη πάντων. Minder genau drückt er ihn auch m den Worten aus: ἀδύνατον ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάνα ἀληθῶς. l. c. 6.

[2]) Met. Γ. 2.

§. 84. Für jede Veränderung (mithin für jedes Werden und Geschehen) nach den angegebenen Kategorieen, mag sie durch die Natur oder durch die Kunst hervorgebracht werden, findet die Ursachlichkeit in dem Vereine folgender vier Gattungen der Ursachen Statt. Erstlich liegt der Veränderung zum Grunde das veränderlich Bestimmbare, der Stoff oder die Materie, als dasjenige, woraus etwas wird. Zweitens tritt an der Materie die bestimmende Form hervor, als dasjenige, was das Bestimmbare wird, und worin die Frage, warum etwas ist und geschieht, ihre Beantwortung findet. Drittens entspringt dieses Hervortreten aus der Thätigkeit der bewegenden, der wirkenden Ursache, welche dasjenige ist, wodurch das Bestimmte hervorgebracht wird. Viertens offenbart sich als herrschend über die Form und über die wirkende Ursache die Endursache, der Zweck oder das Gute, das dargestellt werden soll und was als Ziel alles Werdens und Geschehens in dem Grund entsteht, weshalb das Bestimmte verwirklicht wird [1]). Diese vier Gattungen der Ursachen oder Seiten der Ursachlichkeit sind dem Begriffe nach von einander verschieden und in unserem Denken aus einander zu halten. Aber in der Wirklichkeit der sinnenfälligen Dinge und Veränderungen sind sie mit einander auf das engste verknüpft, und auf ihrer Vereinigung beruht diese Wirklichkeit [2]).

---

[1]) Met. A. 3.: *τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ ταγαθόν· τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν.* Z. 7. Λ. 3. H. 4. Phys. II. 3.

[2]) Met. H. 4. Θ. 8.

ſtanzen vereinigt ſich hiernach jede Art des Seins, und wen ſie nicht exiſtirten, ſo würde es unmöglich ſein, daß irgen etwas von allem Anderen vorhanden wäre [1]). Unter de Subſtanzen iſt die eine die urgründliche, überſinnliche, wan delloſe, deren Erkenntniß das Ziel der metaphyſiſchen Fo ſchung iſt, die andern ſind die ſinnenfälligen phyſiſchen, welch ſich als die unvergänglichen und die vergänglichen unterſche den, und von denen die erſteren bloß der räumlichen Verä derung, der Bewegung, die letzteren dagegen jeder Art de Veränderung unterworfen ſind [2]). Die Veränderung (in de allgemeinſten Bedeutung dieſes Wortes, in welcher ſie nich bloß den Qualitätswechſel, ſondern jeden Wechſel, jede Uebergang aus einem entgegengeſetzten Zuſtand in den an dern bedeutet,) zerfällt in vier Hauptarten. Theils findet ſi Statt im Bezug auf das Daſein des ſubſiſtirenden Gegen ſtandes, theils hinſichtlich der Qualität, dann hinſichtlich de Quantität, und endlich im Betreff des Ortes. Im erſte Fall iſt ſie das Entſtehen und das Vergehen, im zweiten d Umwandlung, die Veränderung der Beſchaffenheit, im dritte die Vermehrung und die Verminderung, im vierten die Be wegung [3]).

---

unter dieſen Ausdrücken den Inbegriff oder die Einheit d Beſtimmungen, welche das Eigenthümliche eines beſtimmt Gegenſtandes (das τόδε τι) ausmachen. Man vergleic z. B. Met. A. 3. Z. 1. 4. u. 7. H. 1. Phys. I. 7. II.

[1]) Categ. 4.

[2]) Met. Δ. 2. u. 6. H. 4.

[3]) l. c. Δ. 2.: *εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί κατὰ τὸ ποιὸν ἢ ποιὸν ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἡ ἁπλῆ κ φθορὰ ἡ κατὰ τόδε, αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἡ κατὰ τὸ π σόν, ἀλλοίωσις δὲ ἡ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἡ κατὰ τ που, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολ* l. c. H. 1. Z. 7. Phys. III. 1. De An. I. 3.

dieſer Bedeutung der Materie iſt nach des Ariſtoteles Meinung die Schwierigkeit gehoben, welche mehreren früheren Philoſophen bei dem Begriff des Werdens ſich darbot, indem ſie dies in's Auge faßten, daß weder aus dem Seienden, noch aus dem Nichtſeienden etwas werden könne, das Seiende nämlich könne nicht werden, weil es ſchon ſei, und aus Nichts werde Nichts. Die Materie, behauptet dagegen Ariſtoteles, iſt das ſich Verändernde, da ſie das Vermögen zu beiden Gegenſätzen hat, da ſie aus dem einen heraus, in den andern hinein zu treten vermag. So geht alles Werdende aus dem, was der Möglichkeit nach iſt, in das der Wirkſamkeit nach Seiende über [1]). Inſofern nun von den beiden Gegenſätzen jeder eine als derjenige betrachtet wird, an welchem der Begriff und die Form des Gewordenen ſich ausdrückt, ſo ſteht immer der andre Gegenſatz als die Verneinung [2]) gegenüber. In dieſem Sinn iſt die Krankheit die Verneinung der Geſundheit, die Schlechtigkeit die Verneinung der Tüchtigkeit, und wird immer bei jeder Ausſage eines Prädikats das dem-

---

Met. Z. 7.: ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ ὕλη. Daher l. c. *H.* 1.: ὕλην δέ λέγω, ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι, und umgekehrt heißt es l. c. *H.* 5., nicht von Allem ſei eine Materie, ſondern nur von demjenigen, dem ein Werden zukomme und eine Veränderung in einander. — Das Verhältniß der Materie zu den beiden Gegenſätzen, die bei jedem Anderswerden in Betracht kommen, wird ſo bezeichnet, daß ſie das Dritte zu Beiden und das dem Uebergang aus dem einen in den andern zum Grunde Liegende iſt, ἀνάγκη ὑπεῖναί τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν· οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. l. c. *Λ.* 2.

[1]) l. c. *K.* 9. *Λ.* 2.: μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν.

[2]) ἡ στέρησις.

85. Die Materie iſt in dieſem Cauſalzuſammenhang der Dinge die Grundlage des Werdens, das Subſtrat der Formen und hiermit die Möglichkeit des Daſeins für Alles, was werdend zum Daſein gelangt. Sie iſt als ſolche nicht der Wirklichkeit und Wirkſamkeit nach, ſondern nur dem Vermögen oder der Möglichkeit nach ein beſtimmtes Etwas und an und für ſich das Unbeſtimmte. Ihre Bedeutung erweiſt ſich unter jeder der vier Kategorieen des Werdens auf eine näher determinirte, die Eigenthümlichkeit der Kategorie ausdrückende Weiſe. Dem Orte nach als räumliche Materie [1]) iſt ſie dasjenige, was von der einen Stelle zu der andern ſich bewegen kann, der Quantität nach, was größer und kleiner zu werden vermag, im Betreff der Qualität, was im Stande iſt, anſtatt der einen Beſchaffenheit die andre anzunehmen, endlich hinſichtlich der Weſenheit, was bald im Entſtehen, bald im Vergehen begriffen iſt, bald in der Geſtalt eines poſitiv Beſtimmten, bald in der Beziehung der Verneinung dem Werdenden zum Grunde liegt. Da das Entgegengeſetzte nicht unmittelbar aus einander werden kann, ſo iſt es in allen Sphären des Anderswerdens die Materie, welche aus einem entgegengeſetzten Zuſtand oder aus einem zwiſchen zwei entgegengeſetzten Zuſtänden in der Mitte ſtehenden in den andern übergeht [2]). Mit dem Verſtändniß

[1]) *ὕλη τοπική*. l. c. *H.* 1. Ariſtoteles bemerkt hierüber, indem er auf das nach ſeiner Meinung ewige und nur der Bewegung theilhafte, übrigens unveränderliche Daſein der Geſtirne hinweiſt: *οὐ γὰρ ἀνάγκη, εἴ τι ὕλην ἔχει τοπικήν, τοῦτο καὶ γεννητὴν καὶ φθαρτὴν ἔχειν.* l. c. *H.* 1. Vergl. *H.* 4., und im gleichen Sinne ſagt er l. c. *Λ.* 2.: *πάντα ὑ᾽ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ᾽ ἑτέραν, καὶ τῶν ἀϊδίων ὅσα μὴ γεννητὰ κινητὰ δὲ φορᾷ, ἀλλ᾽ οὐ γεννητήν, ἀλλὰ πόθεν ποῖ.*

[2]) l. c. *Z.* 3. 7. u. 11. *H.* 1. u. 5. *Λ.* 2. Phys. I. 7. Sehr bezeichnend für den Begriff der Materie ſagt Ariſtoteles

86. Die Form wird eben so wenig, wie die Materie, zu irgend einem Werden hervorgebracht. Aus der Vereinigung von Beiden entsteht das Gewordene, was nach der Form benannt wird [1]). Dadurch, daß ein Materielles, ein Mögliches zur Form gelangt, wird es dasjenige der Wirksamkeit (der Energie) nach, was es bis dahin dem Vermögen nach war [2]). Die Form und die Wesenheit wird daher auch „Energie" von Aristoteles genannt, weil durch das bloße Vermögen, etwas bestimmtes zu sein, zur Wirksamkeit erhoben wird [3]). Im Allgemeinen ist zwar im irdischen Gebiete des Werdenden und des Gewordenen die Materie nur dem Begriff nach, nur im Denken von der Form abzusondern, da Alles, was in der einen Beziehung ein Mögliches, mithin ein durch eine Form ferner Bestimmbares, in der andern ein bereits Wirkliches, durch die Form Bestimmtes ist. Dieser Anerkennung zufolge tadelt Aristoteles so oft die Platonische Trennung der Ideen von dem Sinnenfälligen. Aber für jedes einzelne Veränderliche gilt es, daß an ihm die Form von der Materie trennbar ist, worauf hierauf der Charakter seiner Veränderlichkeit beruht [4]). Diese Veränderung [5]), auch als Bewegung in der weiteren Bedeutung [6]) bezeichnet, welche zunächst in ihren von Ari-

---

[1]) l. c. 8. u. 15.

[2]) l. c. Θ. 8.: ἔτι ἡ ὕλη ἐστὶ δυνάμει, ὅτι ἐλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος, ὅταν δέ γ' ἐνεργείᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν. Δ. 2. Phys. II. 1.

[3]) Met. Θ. 8.

[4]) l. c. H. 1.: τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἐκ τῆς μορφῆς), οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστὸν ἁπλῶς. Δ. 8.

[5]) ἡ μεταβολή.

[6]) ἡ κίνησις, in dieser weiteren, von φορά und κίνησις ἡ κατὰ τόπον unterschiedenen und mit μεταβολή zusammenfallenden Bedeutung nicht selten auch mit dem letzteren Worte zu-

ſelben entgegengeſetzte der Verneinung nach ausgeſagt. Hiernach kann das durch die Verneinung Beſtimmte rückſichtlich auf das durch den poſitiven Begriff Beſtimmte als das Nichtſeiende betrachtet werden. Demnach findet ebenſowohl beziehungsweiſe ein Werden aus dem Nichtſeienden Statt, nämlich aus der beſtimmten Verneinung des beſtimmten Etwas wie auch umgekehrt Alles aus dem Seienden wird, nämlich aus dem der Möglichkeit nach Seienden [1]). Weil die Materie nur aus dieſer oder jener Formbeſtimmung in die entgegengeſetzte übergehen, nie aus der Form überhaupt heraustreten kann, ſo iſt ſie das Mögliche, aus welchem ein beſtimmtes Etwas eben ſo ſehr bereits geworden iſt, wie ferner ein Anderes aus ihm zu werden vermag [2]).

[1]) l. c. Δ. 22. I. 4. Α. 2. Phys. I. 7. u. 8. Ariſtoteles erklärt ſich am beſtimmteſten über den vielfach von ihm berührten Begriff der in dem Gegenſatz oder in der Entgegenſetzung (ἐναντιότης, ἐναντίωσις) hervortretenden Verneinung (στέρησις) Met. I. 4., und bemerkt hier unter Anderem: πᾶσα γὰρ ἐναντίωσις ἔχει στέρησιν θατέρου τῶν ἐναντίων ἀλλ' οὐχ' ὁμοίως πάντα· ἀνισότης μὲν γὰρ ἰσότητος, ἀνομοιότης δὲ ὁμοιότητος, κακία δὲ ἀρετῆς. Auch erwähnt er hier, daß in manchen Fällen ein Mittleres zwiſchen dem Entgegengeſetzten Statt finde, wie es einen weder guten noch böſen Menſchen gebe, in anderen Fällen nicht, wie eine Zahl entweder gerade oder ungerade ſein müſſe. Indem nun immer der eine der beiden Gegenſätze im Verhältniß zu dem andern die Bedeutung der Verneinung hat, und indem die Materie als das zu den beiden Gegenſätzen hinzukommende Dritte, dem Uebergang aus dem einen in den andern zum Grund Liegende von Ariſtoteles betrachtet wird, ſo ſagt er in dieſem Sinne von den hierin enthaltenen Urſachen und Principien der Veränderung: τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος, τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη.

[2]) l. c. Z. 7. u. 8.

in ihrer vollständigen Wirklichkeit vorhandenen Substanzen bringen andre Substanzen hervor, und zwar ist es bei den Naturerzeugnissen das Gleichartige, durch dessen Wirksamkeit das Gleichartige hervorgebracht wird, wie der Mensch den Menschen zeugt [1]). Daher ist stets das Individuelle Ursache des Individuellen. Niemand ist der Sohn des Menschen überhaupt, sondern Achilles ist der Sohn des Peleus und du bist der Sohn deines Vaters und das durchgängig bestimmte A ist die Ursache des durchgängig bestimmten B, während A überhaupt nur die Ursache von B überhaupt ist. Deine und meine Materie und Form und dein und mein Bewegendes sind verschieden, obgleich dem allgemeinen Begriffe nach dasselbe [2]). Das Ziel alles Werdens und aller Veränderung, durch welches die Thätigkeit der bewegenden Ursache ihre wesentliche Richtung und die Form ihre vollständige Bedeutung erlangt, ist der Zweck, die Endursache als das Gute, welches verwirklicht werden soll [3]). Aus der Bedeutung des Zwecks ergibt sich der Unterschied zwischen der bloßen Bewegung oder Veränderung und der Wirksamkeit im engeren Sinne. Jene hat ihr Ziel außer sich und hört auf, wenn der Zweck erreicht worden. Sie ist bloß das zur Erreichung des Ziels erfoderliche Werden, wie zum Beispiel das Lernen, das Gehen, das Bauen. Diese dagegen enthält das Ziel in ihr selbst, sie begreift in sich zugleich mit der Form den Zweck, die Verwirklichung und die Wirklichkeit derselben, wie zum Beispiel das Sehen, das Denken [4]).

— τοῦτο δὲ, ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργείᾳ ἔσονται ἐνεργείᾳ. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἐνίᾳ δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστίν.

[1]) l. c. Z. 8. u. 9. Θ. 8. Phys. II. 7.
[2]) Met. Δ. 3. u. 5.
[3]) Met. A. 3. Δ. 2. Θ. 8. Phys. II. 9.
[4]) Met. Θ. 6. u. 8.

ſtoteles unterſchiedenen Hauptclaſſen (vergl. oben §.
näher determinirt hervortritt und überhaupt ſo viel A
hat, als es Arten des Seienden gibt, iſt die Verwirklich
des Möglichen, inſofern es möglich iſt, der Uebergang
dem Möglichſein in das Wirklichſein [1]). Sie erfolgt
kraft der Thätigkeit einer bewegenden, verändernden Urſ
welche ſelbſt ein in der Wirklichkeit Vorhandnes ſein n
Immer durch ein der Wirkſamkeit nach Seiendes, ſagt A
ſtoteles, wird aus dem nach dem Vermögen Seienden
nach der Wirkſamkeit Seiende, die in der Entelechie [2]),

ſammengeſtellt, wie Met. K. 9. und Phys. III. 1.: ὥστε
νήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἴδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντο

1) Ariſtoteles findet in der Erklärung des Begriffs der Ve
derung dieſe Schwierigkeit, daß ſie weder zum δυνάμε
noch zum ἐνεργείᾳ ὄν gerechnet werden darf, da ſie eben
Uebergang von jenem zu dieſem iſt. Er ſagt daher Met. K.
τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον, ὅτι οὔτ'
δύναμιν τῶν ὄντων οὔτ εἰς ἐνέργειαν ἔστι θεῖναι αὐ
Demnach nennt er ſie ἐνέργεια μὲν, ἀτελὴς δέ, und
hinzu: αἴτιον δ'ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατὸν οὗ ἐστὶν (ἡ κίνη
ἐνέργεια. Seine Erklärung aber der Veränderung lau
τὴν τοῦ δυνάμει, ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν, ἐνέργειαν λέγω κίνη
Dieſer Erklärung gemäß bemerkt er auch: ὥστε λείπεται
λεχθὲν εἶναι καὶ ἐνέργειαν καὶ μὴ ἐνέργειαν τὴν εἰρημέ
ἰδεῖν μὲν χαλεπὴν ἐνδεχομένην δ'εἶναι. l. c. Phys. III.
VIII. 1.

2) l. c. Z. 9.: ἀλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν,
ἀνάγκη προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν,
ποιεῖ. Daß dem Ariſtoteles die Begriffe ἐντελέχεια und ἐ
γεια Wechſelbegriffe ſind, weil ſich die Wirklichkeit je
Dinges durch ſeine Wirkſamkeit offenbart, zeigt ſich ſow
an vielen andern Stellen, als auch in dem angeführten
pitel, wo es heißt: ἐλήλυθε δ'ἡ ἐνέργεια τοὔνομα, ᾗ π
τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κι
σεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶν

n ihrer vollständigen Wirklichkeit vorhandenen Substanzen ringen andre Substanzen hervor, und zwar ist es bei den aturerzeugnissen das Gleichartige, durch dessen Wirksamkeit s Gleichartige hervorgebracht wird, wie der Mensch den Menschen zeugt [1]). Daher ist stets das Individuelle Ursache es Individuellen. Niemand ist der Sohn des Menschen berhaupt, sondern Achilles ist der Sohn des Peleus und u bist der Sohn deines Vaters und das durchgängig bestimmte A ist die Ursache des durchgängig bestimmten B, ährend A überhaupt nur die Ursache von B überhaupt ist. Deine und meine Materie und Form und dein und mein Bewegendes sind verschieden, obgleich dem allgemeinen Begriffe nach dasselbe [2]). Das Ziel alles Werdens und aller Veränderung, durch welches die Thätigkeit der bewegenden Ursache ihre wesentliche Richtung und die Form ihre vollständige Bedeutung erlangt, ist der Zweck, die Endursache als das Gute, welches verwirklicht werden soll [3]). Aus der Bedeutung des Zwecks ergibt sich der Unterschied zwischen der bloßen Bewegung oder Veränderung und der Wirksamkeit im engeren Sinne. Jene hat ihr Ziel außer sich und hört auf, wenn der Zweck erreicht worden. Sie ist bloß das zur Erreichung des Ziels erfoderliche Werden, wie zum Beispiel das Lernen, das Gehen, das Bauen. Diese dagegen enthält das Ziel in ihr selbst, sie begreift in sich zugleich mit der Thätigkeit den Zweck, die Verwirklichung und die Wirklichkeit derselben, wie zum Beispiel das Sehen, das Denken [4]).

— τοῦτο δὲ, ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργείᾳ ἔσονται ἐνεργείᾳ. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἐνίᾳ δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστίν.

[1]) l. c. Z. 8. u. 9. Θ. 8. Phys. II. 7.
[2]) Met. Δ. 3. u. 5.
[3]) Met. A. 3. Δ. 2. Θ. 8. Phys. II. 9.
[4]) Met. Θ. 6. u. 8.

87. Alles, was regelmäßig durch die Natur und durch die Kunſt bewirkt wird, ſteht unter der Leitung von Zwecken. Das Ungefähr oder der Zufall, den wir bloß bei ſolchen Begebenheiten annehmen dürfen, welche weder immer, noch meiſtentheils ſich ereignen, die folglich nicht aus Regeln und eben ſo wenig aus Zwecken erklärbar ſind, tritt nur inſofern ein, als etwas rückſichtlich auf das Ziel und den regelmäßigen Erfolg einer wirkenden Urſache außerweſentlich oder beiläufig geſchieht. In dieſem Sinn findet Jemand zufällig einen Schatz, da er in die Erde mit der Abſicht grub, um eine Pflanze einzuſetzen. So gelingt es auch der Natur nicht in allen Fällen, das Zweckmäßige und durch die Regeln Beſtimmte darzuſtellen, ſondern es erfolgt mitunter im Bereich der natürlichen Begebenheiten, welche gewöhnlich durch die Regel geleitet werden, zufälliger Weiſe eine Ausnahme von derſelben. Schlechthin aber ereignet ſich nichts aus Zufall, durch das Eintreten jeder zufälligen Begebenheit wird ſtets das einem Zweck folgende Wirken einer Urſache, auf welches die Begebenheit ſich bezieht, vorausgeſetzt. Weil unbeſtimmt viele Ereigniſſe zu den durch Ziel und Regel beſtimmten Erfolgen als beiläufige ſich verhalten können, ſo iſt das Ungefähr etwas Unbeſtimmbares, Begriffloſes, der Wiſſenſchaft ſich Entziehendes [1]). Durch den Zweck und im Verhältniß zu ihm wird das Nothwendige in einer der verſchiedenen Bedeutungen dieſes Begriffes als die Unerläßlichkeit und unerläßliche Beſchaffenheit der Mittel geſetzt, ohne welche das Gute nicht ſein und nicht werden und das Böſe nicht beſeitigt werden kann. In ſeiner höchſten Bedeutung dagegen iſt das Nothwendige das Ewige, Unveränderliche und

[1]) Met. Δ. 30. E. 2. K. 8. Phys. II. 4. u. 5. De An. III. 1 Ariſtoteles unterſcheidet τύχη und αὐτόματον. Das Letztere iſt ihm das Ungefähr überhaupt, dagegen das Erſtere nur dasjenige, was abſichtlich handelnde Weſen trifft. Phys. II.

Einfache, welches nicht vielfach sein, nicht anders sein kann, als wie es ist, und für welches es keine nöthigende Gewalt gibt [1]).

88. Ziehen wir nunmehr aus den bisherigen Untersuchungen die letzten Resultate, so ergibt sich aus ihnen theils die Anfangslosigkeit und Endlosigkeit des Reiches der Veränderungen, des Werdens und des Geschehens, theils die ewige wandellose Wirklichkeit und Wirksamkeit einer oberen allumfassenden Grundursache des Ganzen der Welt. Zunächst liegt dies in dem Begriff des Werdens und des Möglichseins, daß die Materie überhaupt oder an sich betrachtet nicht entstanden sein kann. Sollte sie dies sein, so müßte ihr etwas zum Grunde gelegen haben, woraus sie hervorgegangen wäre, und das zum Grunde Liegende wäre sie selbst. Eben so wenig kann sie vergänglich sein, denn sollte sie untergehen, so müßte sie in sich selbst übergehen [2]). Das Nämliche gilt von den Formen, die als ursprüngliche für alles Werden vorausgesetzt sind. Jedes Gewordene entsteht aus der Verbindung einer bestimmenden Form mit einer bestimmbaren Materie. Es kann also überhaupt nichts werden, wenn nicht die Form für die Materie schon vorhanden ist, und es muß daher erste Formen geben, welche nichts Entstandenes und mithin auch nichts Vergängliches sein können [3]).

[1]) Met. Λ. 5. Λ. 7. Phys. II. 9.

[2]) Phys. I. 9. Met. Z. 8. Λ. 3.

[3]) Met. l.l. c.c. Aristoteles hebt diesen Gedanken der Ewigkeit der ursprünglichen Materie und der ursprünglichen Formen auch in der Betrachtung hervor, daß, da alles, was entstehe, aus der Vereinigung von Form und von Materie hervorgehe, und da jede Form und jede Materie, insofern sie geworden, nur aus einer zum Grunde liegenden Form und Materie entstehen konnte, dieses in's Unendliche fortgehen müßte (was doch der Annahme des Entstandenseins von

Gleichfalls iſt für die Reihe der Veränderungen ein Anfang und ein Ende undenkbar. Was den Anfang betrifft, ſo kann eine Veränderung nur dann erfolgen, wann Gegenſtände exiſtiren, welche das Vermögen beſitzen, zu verändern und verändert zu werden. Nun muß man entweder annehmen, dieſe Gegenſtände ſein entſtanden. Dann ergibt ſich der Widerſinn, daß eine Veränderung eintreten mußte, damit das Veränderliche und zum Verändern Fähige entſtehen konnte. Oder ſie waren bis zum erſten Entſtehen der Veränderung ewig vorhanden, ohne daß es eine Veränderung gab. Auch dies zeigt ſich als unzuläſſig, und um ſo mehr, wenn man die Erwägung verfolgt, daß es einen Grund für die Abweſenheit der Veränderung hätte geben müſſen, welcher vor dem erſten Entſtehen der Veränderung nur durch das Vorausgehen einer Veränderung und einer verändernden Urſache hätte aufgehoben werden können. Eben ſo unmöglich iſt, daß die Veränderung überhaupt aufhöre. Denn es müßte alsdann nach den Veränderungen ſelbſt auch die Veränderlichkeit und die Fähigkeit zu verändern aufgehoben werden, wozu es wiederum einer Veränderung bedürfte [1]).

89. Dauert nun das Reich der Veränderungen ohne Anfang und ohne Ende, ſo muß es für daſſelbe eine oberſte Grundurſache geben. Die Gründe der Dinge können nicht unendlich viele ſein, weder in einer fortlaufenden Reihe, in welcher immer ein bedingter Grund einen bedingenden vorausſetzen würde, noch hinſichtlich ihrer Art, ſo daß es unendlich viele Arten von Urſachen gäbe. Denken wir uns eine vom Begründeten zum Begründenden emporſteigende Folge von Urſachen, mögen es nun materiale, wirkende, formale oder

Form und Materie widerſprechen würde), wenn man nicht bei erſten oder letzten Formen und einer erſten oder letzten Materie ſtehen bleibe. *A.* 3.

[1]) Phys. VIII. 1. Met. *A.* 6.

Endursachen sein, so ist jede von einer höheren abhängige bloß ein Vermittelndes und selbst noch bedingtes, was auf das Begründende, auf die wahre Ursache zurückweist. Wäre also diese Folge endlos und existirte hier nichts Erstes, so gäbe es überhaupt keine Ursache. Findet nun aber eine oberste Ursache Statt, so kann auch nach unten hin, in der vom Begründenden zum Begründeten fortgehenden Folge keine Unendlichkeit angenommen werden. Denn berücksichtigen wir in Absehung von der bloß zeitlichen Succession die ursachliche Aufeinanderfolge, so findet diese in doppelter Weise Statt. Entweder wird das Eine aus dem Andern so, daß es aus einem unvollendeten Zustande des Werdens zu einem Ziele fortschreitet, wie aus dem Knaben der Mann, aus der Morgendämmerung der Tag wird. Oder das Eine geht aus der fertigen und vollendeten Gestalt in die eben so vollendete des Andern über, wie aus dem Wasser die Luft sich bildet. Im ersten Fall ist eben so wenig ein Fortschreiten ins Endlose, wie ein Rückschreiten möglich. Mit dem letzten Ziele hört das Werden auf. Im zweiten Fall aber ist immer das Entstehen des Einen das Vergehen des Andern. Hier findet das wechselseitige Hervorgehen aus einander und Uebergehen in einander seine Stelle, und so fällt auch hier die Möglichkeit der endlosen Reihe weg. Dazu kommt, daß keine wissenschaftliche Erkenntniß erreichbar sein würde, wenn die Arten der Ursachen in unendlicher Menge vorhanden wären. Denn wir glauben erst dann zu wissen, wenn wir die Ursachen erkennen, aber das hinsichtlich der Vielheit Grenzenlose läßt sich nicht in einer begrenzten Zeit durchgehen [1]).

90. Die nähere Bestimmung des Begriffs der obersten Grundursache wird durch die Betrachtung geleitet, daß die ewige Veränderung nicht Statt haben kann, ohne daß etwas

[1]) Met. A. αλ. 2.

schlechthin der Wirksamkeit nach Existirendes und also selbst kein Werden, keine Verwirklichung des Möglichen in sich Befassendes sie hervorbringt. Die Wirksamkeit ist sowohl dem Begriff, wie der Zeit nach und auch hinsichtlich der Wesenheit früher als das Vermögen. Erstlich dem Begriff nach, weil nur aus der Eigenthümlichkeit der Wirksamkeit die des Vermögens verstanden werden kann [1]). Zweitens der Zeit nach, weil immer nur durch ein bereits Wirkendes ein Mögliches verwirklicht wird. Drittens im Bezug auf die Wesenheit, theils weil die Wesenbestimmung und die Form dem durch sie bestimmt Werdenden vorhergehen muß, theils weil das Vermögen bloß um seines Zweckes und Zieles willen, nämlich wegen der Wirksamkeit da ist, zu der es gelangen soll [2]). Nun kann dasjenige, was als anfangslos-endlose, als unaufhörliche und mithin stetige Veränderung gedacht werden muß, nur — wie die Physik dies näher zeigt — die Bewegung und zwar die Kreisbewegung sein. Von der ewigen Kreisbewegung, welche dem Himmel angehört, hängen die übrigen ihrer Natur nach eines Anfangs und eines Ende fähigen und theilhaften Veränderungen ab. Aber die Kreisbewegung ist nicht die ursprüngliche, alles Mögliche verwirklichende Wirksamkeit. Als eine fortdauernde Veränderung dem Orte nach enthält sie die örtliche Materie in sich und geht unaufhörlich hinsichtlich der räumlichen Bestimmtheit aus dem Möglichsein in das Wirklichsein über. Folglich kann sie an und für sich, gemäß der Bedeutung des Möglichseins, sich anders verhalten, als wie sie sich verhält,

---

[1]) l. c. Θ. 8. Zur Erläuterung dieser Behauptung sagt Aristoteles: τῷ λόγῳ μὲν οὖν ὅτι προτέρα, δῆλον· τῷ γὰρ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι τὸ πρώτως δυνατόν, οἷον λέγω οἰκοδομικὸν τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν, καὶ ὁρατικὸν τὸ ὁρᾶν καὶ ὁρατὸν τὸ δυνατὸν ὁρᾶσθαι.

[2]) l. c.

sie trägt die Nothwendigkeit ihres Seins und den Grund ihrer Verwirklichung nicht in ihrem eignen Wesen [1]. Die unmittelbare Ursache der ewigen Kreisbewegung des Himmels, und da diese alle andern Bewegungen und Veränderungen verursacht, die durch Vermittlung der Himmelsumdrehung wirkende Grundursache der übrigen Veränderungen ist zufolge des Verhältnisses, in welchem die Möglichkeit zur Wirklichkeit steht, eine ewige Substanz sein, welche an sich unveränderlich und daher, ohne ein Möglichsein in sich zu enthalten, reine Wirklichkeit und Wirksamkeit und eben deshalb auch das an sich selbst schlechthin nothwendige Sein ist, dasjenige, welches seiner eignen Natur nach nicht anders sich verhalten kann, als wie es sich verhält [2]. Daß nur ein einziger Himmel existirt, ist einleuchtend. Gäbe es eine Mehrheit von Himmeln, wie von Menschen, so würden die Ursachen derselben zwar der Art nach auf eine zurückkommen, jedoch der Zahl nach viele sein. Alles aber, was eine Vielheit des Gleichartigen bildet, hat eine Materie, während es unter einem und demselben Begriff steht. Nun hat die unveränderliche Wesenheit keine Materie, denn sie ist reine Wirklichkeit. Mithin ist die erste unveränderliche Ursache der Veränderungen sowohl der Zahl, wie dem Begriff nach, eine einzige, und daher ist auch dasjenige, was ewig und

[1] l. c. *Λ.* 7. Vergl. *H.* 1.

[2] l. c. *Λ.* 6. Hiernach wird Gott bezeichnet als: ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, und: τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον. Die Weise, wie Gott ewig die Veränderung bewirken könne, ohne selbst hierbei einer Veränderung zu unterliegen, will Aristoteles dadurch anschaulich machen, daß er sagt, Gott als das Erste und Höchste unter allem Denkbaren und als das Beste unter allem Guten bewege so, wie das Denkbare und das Strebenswerthe, ohne hiermit selbst bewegt zu werden, unsre Vernunft und unser Begehrungsvermögen in Bewegung setze. l. c. 7.

unablässig bewegt wird — der Himmel — nur ein einziger [1]).

91. Hiermit ist die Anerkennung Gottes als des urgründlichen Princips gewonnen, von welchem der Himmel und die Natur abhängt [2]). Gott ist eine ewige unveränderliche übersinnliche Substanz. Größe der Ausdehnung kommt ihm nicht zu, sondern er ist ohne Theile und unzerlegbar. Denn er bewirkt die Veränderung durch die unbegrenzte Zeit hindurch, und nichts Begrenztes hat eine grenzenlose Macht. Demnach kann ihm keine begrenzte Ausdehnung angehören, aber auch keine unbegrenzte, weil überhaupt nichts Unbegrenztes etwas Ausgedehntes ist. Ihm als dem an sich Besten ist die reine Wirksamkeit des Denkens an und für sich, das vollkommenste Denken eigen. Er ist die unveränderte wirksame, mithin alles wandellos Denkbare ewig auf gleiche Weise setzende und umfassende Vernunft. Die Wirklichkeit des von ihm Gedachten und die Wirklichkeit seines Denkens ist Eins und Dasselbe. Daher denkt er in allem für ihn Denkbaren sich selbst, sich als das Beste von Allem. Ihm ist nichts Anderes, als der Inhalt seiner eignen Gedanken immer gegenwärtig, ihm steht unter den Objecten seines Denkens nicht etwas von ihm Verschiedenes und etwas Wandelbares gegenüber, dessen Auffassung eine Veränderung und ein Uebergang aus dem vollkommnen Zustand in einen unvollkommneren sein müßte [3]). So ist sein Denken — als reines Selbstbewußtsein seiner eignen Gedanken — ein Denken des Denkens [4]). Die Vernunftbetrachtung, welche das

[1]) l. c. 8.

[2]) l. c. 7: *ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.*

[3]) l. c. 7. u. 9.

[4]) l. c. 9.: *αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.*

Schönste und Beste ist, gehört ihm deshalb in dem vollkommensten Maß an; was uns als das Vorzüglichste nur für kurze Zeit zu Theil werden kann, ist für immer sein Eigenthum. Bewundernswürdig ist er, wenn ihm immer so wohl ist, wie uns zuweilen, um so bewundernswürdiger, da dies in höheren Grade Statt findet. Auch das Leben wohnt in ihm, denn die Wirksamkeit der Vernunft ist Leben, und ihre in sich selbst und durch sich selbst bestehende Wirksamkeit ist das ihm zukommende vollkommenste und ewige Leben. Da die erste wirkende Ursache nebst den ewigen Formen und Zwecken der Dinge im göttlichen Denken enthalten ist, so ist die Ordnung der Welt der Ausdruck dieses Denkens. Demnach darf man sagen, es findet sich im All das Gute auf ähnliche Weise, wie in einem Heer. Denn bei dem Heer liegt das Gute sowohl in der Ordnung, als in dem Feldherrn, doch in höherem Grad in diesem, weil er nicht durch die Ordnung, aber sie durch ihn besteht [1]). Der oberste Endzweck im Allgemeinen, dem die Formen und die wirkenden Ursachen in der Natur entsprechen, ist die Verwirklichung der höchsten Fülle des geordneten abhängigen Seins. Daher immer die Erhebung des Vermögens zur Wirksamkeit das Ziel der Veränderung, und demzufolge ward den sinnenfälligen Substanzen, so weit dies möglich ist, die ewige Dauer der Individualität, und wo dies nicht erreicht werden kann, doch mit der stetigen Fortdauer der Erzeugungen das ewige Bestehen der Gattungen verliehen [2]).

[1]) l. c. 7. u. 10.

[2]) De Gener. et Corr. II. 10.: *ἐπεὶ δὲ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τοῦτο δ' ἐν ἅπασιν ἀδύνατον ὑπάρχειν, διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεὸς ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν.* Met. Θ. 8.: *ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις, τέλος*

2. Phyſik.

92. Durch die Unterſuchungen der erſten Philoſophie ſind für die zweite Philoſophie oder für die Naturwiſſenſchaft die leitenden Grundſätze und Grundbegriffe feſtgeſtellt. Dieſe Wiſſenſchaft beſchäftigt ſich hauptſächlich mit den Körpern und den ausgedehnten Größen und mit deren Beſchaffenheiten und Veränderungen, auch mit den Urſachen der körperlichen Subſtanzen [1]). Das zum Gebiet der Natur Gehörige iſt theils Körper und Größe, theils beſitzt es Beides, theils enthält es die Urſachen desjenigen, was Beides beſitzt [2]). Die Naturweſen unterſcheiden ſich dadurch von den Kunſtwerken, daß ſie den Grund ihrer Bewegung und ihrer Ruhe in ſich ſelbſt tragen, daß ihnen der Antrieb zu ihren Veränderungen urſprünglich einwohnt, was bei keinem Kunſtwerk der Fall iſt [3]). Die Natur in der erſten und eigentlichen Bedeutung iſt die Weſenheit desjenigen, was an und für ſich den Urſprung ſeiner Veränderungen in ſich ſelbſt hat [4]). Die Veränderungen, welche die Naturdinge betreffen, erfolgen nach den vier Hauptarten des Anderswerdens, die in den metaphyſiſchen Betrachtungen angegeben worden. Aus den vier Gattungen von Urſachen, welche dort unſere Erwägung beſchäftigt haben, erklärt ſich im Allgemeinen der regelmäßige Gang der Naturveränderungen [5]). In der Cauſalität der Natur nimmt, wie in den Leiſtungen der Kunſt,

---

δ' ἡ ἐνέργεια — διὸ ὥσπερ οἱ διδάσκοντες ἐνεργοῦντα ἐπιδείξαντες οἴονται τὸ τέλος ἀποδεδωκέναι, καὶ ἡ φύσις ὁμοίως.

[1]) De Coelo I. 1. III. 1. Vergl. Met. *E.* 1. *K.* 7. *Λ.* 2.

[2]) De Coelo l. c.

[3]) Phys. II. 1. Ariſtoteles führt auch dies zur Bezeichnung der Eigenthümlichkeit des Kunſtwerkes an, daß die Form für daſſelbe in der menſchlichen Seele iſt. Met. *Z.* 7.

[4]) Met. *Λ.* 4. Phys. II. 1.

[5]) Phys. II. 3. u. 7.

die Endursache als leitend die Oberstelle ein. Jedoch auch in der Natur, wie in der Kunst, wird die angestrebte zweckmäßige Form nicht immer erreicht, und es entsteht mitunter ein mißlungenes Erzeugniß [1]). Zu der Zweckmäßigkeit verhält sich überhaupt die physische Nothwendigkeit als untergeordnete Bedingung, und liegt in dem Stoffe, so wie der Zweck in der Form [2]).

93. Wichtig ist für die Naturwissenschaft die Frage, ob und was in der Natur das Unendliche ist. Zunächst muß erkannt werden, daß ein Körper von grenzenloser Ausdehnung nicht existiren, daß er eben so wenig im Denken, als in der Wahrnehmung erfaßt werden kann. Dies erhellt logisch unmittelbar aus dem Begriffe des Körpers, denn der Körper ist das von der Fläche allenthalben Begrenzte [3]).

[1]) l. c. 8.

[2]) l. c. 9. Aristoteles erläutert diesen eben so wahren, als bedeutungsvollen und inhaltsreichen Gedanken, in welchem er ganz mit Plato übereinstimmt, durch folgende Beispiele. Er behauptet, die Meinung, in der Natur geschehe, was geschieht, schlechthin nach Nothwendigkeit, sei mit der Annahme zu vergleichen, daß eine Mauer bloß aus Nothwendigkeit entstanden sei, indem das Schwere von Natur nach unten sich bewege, das Leichte nach oben. Deshalb befinde sich die steinerne Grundlage zu unterst, weiter oben Erde, und am meisten nach der Oberfläche zu Holz. Aber es verhalte sich vielmehr so, daß die Mauer, welche nicht ohne diese Bedingungen habe werden können, aus dem bestimmenden teleologischen Grunde geworden sei, um etwas zu verbergen und zu schützen. Eben so sei eine Säge zu einem Gebrauche verfertigt, zu welchem sie nicht dienen könnte, wenn sie nicht von Eisen wäre. Insofern mußte sie nothwendig eisern sein; aber diese Nothwendigkeit beziehe sich nur als Bedingung auf ihren Zweck. Phys. l. c.

[3]) l. c. III. 5. Mit diesem logischen Grunde verbindet Aristo-

Wollte man aber überhaupt in der Natur nichts Unbegrenztes gelten laſſen, ſo würde hieraus vieles Unmögliche ſich ergeben. Dann müßte man der Zeit einen Anfang und ein Ende zuſchreiben, die räumlichen Größen [1]) würden aufhören immerfort theilbar zu ſein, und die Zahl wäre nicht in das Endloſe vermehrbar [2]). Dem Unendlichen kommt alſo im Gebiete des Sinnenfälligen ein Sein zu, aber nur dem Vermögen nach, nicht der Wirklichkeit nach, und es verhält ſich zu dem Begrenzten, wie der beſtimmbare Stoff zu dem durch die Form beſtimmten. Im Allgemeinen beſteht es

---

teles für den Beweis des aufgeſtellten Satzes mehrere phyſikaliſche Gründe, durch welche aber die ſpäter folgenden Unterſuchungen über die räumlichen Verhältniſſe und die Elemente der Körper ſchon vorausgeſetzt werden. l. c. Namentlich glaubt er aus der Thatſache, daß eine Mehrheit von Elementen des Körperſtoffes exiſtirt, die Begrenztheit des Weltgebäudes darthun zu können. Unter dieſen Elementen, behauptet er, kann keines unbegrenzt ſein, weil ein ſchrankenloſes Element nach allen Seiten in das Unendliche ſich ausdehnen und den übrigen keinen Platz laſſen würde. Sie ſind alſo ſämmtlich begrenzt.

[1]) *τὰ μεγέθη οὐ διαιρετὰ εἰς μεγέθη.* Daß Ariſtoteles unter dem Ausdrucke *μεγέθη* nichts Anderes, als die räumlichen Größen verſteht, wird ſowohl überhaupt durch den ganzen Zuſammenhang ſeiner Betrachtungen und ſeiner Begriffsbezeichnungen einleuchtend, als auch insbeſondere durch ſeine Definition des Begriffes *μέγεθος* im Gegenſatze gegen *πλῆθος* und im Unterſchiede von der zeitlichen Größe. Met. *Δ.* 13.: *λέγεται δὲ πλῆθος μὲν τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ, μέγεθος δὲ τὸ εἰς συνεχῆ. μεγέθους δὲ τὸ μὲν ἐφ' ἓν συνεχὲς μῆκος, τὸ δ' ἐπὶ δύο πλάτος, τὸ δ' ἐπὶ τρία βάθος.* Dagegen gehört ihm die Veränderung und die Zeit unter die Rubrik *τῶν κατὰ συμβεβηκὸς λεγομένων ποσῶν.*

[2]) Phys. III. 6.

darin, daß in ſtetiger Folge Etwas und wiederum Etwas hervortritt, ſo daß das Hervortretende zwar immer ein Beſchränktes bleibt, aber ſtets ein Anderes wird. Dieſer Charakter gibt ſich kund an der Zeit, an der Zahl, und an der Theilung der Raumgrößen [1]). Für die Zahl findet nur ein Anhaltpunct des Kleinſten in dem Untheilbaren der Eins Statt, aber jede gegebene Menge iſt fortwährend der Vergrößerung fähig. Umgekehrt läßt ſich jede gegebene Raumgröße fortwährend verkleinern, während ihre Vergrößerung nicht in das Grenzenloſe gehen kann. Dies Letztere iſt nicht möglich, weil es keine unendliche ſinnlich wahrnehmbare Raumgröße gibt, und weil nichts Räumliches exiſtiren kann, was größer wäre, als der Himmel [2]). Hiernach zeigt ſich, daß das Unendliche in der Natur das Gegentheil deſſen iſt, wofür man es auszugeben pflegt; es iſt nicht dasjenige, was nichts außer ſich hat, ſondern vielmehr, was der Quantität nach genommen immer noch etwas zu ihm Hinzuzufügendes außer ſich hat. Was aber nichts außer ſich hat, das iſt ein Vollendetes und Ganzes [3]). So ſteht denn auch jenes Unendliche dem Begriffe nach nicht auf der Seite des Ganzen, ſondern auf der Seite des Theiles, und iſt nicht das Umgebende, ſondern es wird umgeben [4]). Gleichfalls iſt es ein Unmeßbares, denn es hat als bloß beſtimmbarer Stoff keine Beſtimmung [5]).

---

[1]) l. c.

[2]) l. c. III. 7.

[3]) l. c. III. 6. Ariſtoteles fügt hinzu: *ὅλον δὲ καὶ τέλειον ᾧ τὸ αὐτὸ πάμπαν ἢ σύνεγγυς τὴν φύσιν ἐστίν. τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας.* Vergl. Met. Δ. 17.

[4]) Phys. l. c. u. 7.

[5]) l. c.

94. Unter der Anleitung ſeiner Vorſtellung von dem Unendlichen in dem Bezirke des abhängigen Seins erklärt Ariſtoteles das Eigenthümliche des Raumes und der Zeit. Der Raum offenbart ſich nach ſeiner Meinung bloß durch die räumliche Bewegung und iſt die an und für ſich unbewegliche unmittelbare Grenze, welche für einen eingeſchloſſenen beweglichen Körper durch einen andern zwar abgeſonderten, aber umſchließenden gebildet wird [1]). Wenn ein Körper von dem umgebenden nicht getrennt iſt, ſondern mit demſelben ſtetig zuſammenhängt, ſo befindet er ſich in ihm nicht als im Raume, ſondern als Theil in einem Ganzen. Im Raum iſt nur derjenige Körper, den ein fremder und getrennter umgibt [2]). Demzufolge exiſtirt der Himmel als Ganzes nicht im Raume, ſondern er umfaßt vielmehr Alles, was im Raume exiſtirt. Auch iſt nicht der Himmel ſelbſt, ſondern die äußerſte ruhende und das bewegliche Körperliche berührende Grenze des Himmels der allgemeinſte Raum [3]). Die einzelnen Theile des Himmels ſind inſofern im Raume, als ſie ſich bewegen, und einer von dem andern im Kreiſe umgeben wird [4]). Die Zeit iſt die in Hinſicht des Vorher und Nachher durch die Zahl

[1]) l. c. IV. 4. *ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον τοῦτ' ἔστιν τόπος.*

[2]) Ariſtoteles ſieht ſich durch dieſe Erklärung genöthigt, einen Unterſchied für das der Möglichkeit nach und der Wirklichkeit nach Vorhandne auch hinſichtlich auf das Daſein im Raum in folgender Bedeutung feſtzuſetzen. Er ſagt: *ὅταν μὲν συνεχὲς ᾖ τὸ ὁμοιομερές, κατὰ δύναμιν ἐν τόπῳ τὰ μέρη, ὅταν δὲ χωρισθῇ μὲν ἅπτηται δ' ὥσπερ σωρός, κατ' ἐνέργειαν.* l. c. IV. 5.

[3]) l. c.

[4]) Es verſteht ſich hiernach, daß Ariſtoteles die Annahme des leeren Raumes (*τὸ κενὸν* als *τόπος, ἐν ᾧ μηδέν ἐστιν* l. c. IV. 7.) als unſtatthaft verwerfen muß. Er behandelt dieſen Punct mit Ausführlichkeit l. c. IV. 6 — 10.

timmte Größe der Veränderung [1]). Wie man vermittelst Zahl das Mehr und Weniger überhaupt beurtheilt, so rtheilt man durch die Zeit die größere und geringere Fort- er der Veränderung. Indem sie unmittelbar das Maß Veränderung ist, so ist sie mittelbar oder beiläufig auch Maß des Stillstandes von Veränderungen [2]). Das ndmaß oder die Einheit, mit welcher zunächst sie selbst timmt und gemessen wird, ist das Jetzt. In ihm vereinigt das Ende des Vergangenen und der Anfang des Zu- tigen. Vermittelst desselben ist die Zeit sowohl stetig mmenhängend, als auch theilbar. Das Jetzt ist aber kein il der Zeit, so wenig, wie der Punct ein Theil der Li- , sondern es existirt bloß beziehungsweise an der Zeit, wie die Grenzen nur beziehungsweise an demjenigen, n Grenzen sie sind, existiren. Seinem Wesen nach ist mmer dasselbe, während es seinem Dasein nach immer ein res ist [3]). Die aus dem Begriffe der Veränderung , wie wir oben im Zusammenhange der metaphysi- Betrachtungen gesehen haben, erwiesene Ewigkeit der

[1]) l. c. 11. τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

[2]) l. c. 12.

[3]) l. c. IV. 11. u. 13. VIII. 1. Aristoteles legt sich auch die Frage vor, ob die Zeit sein würde, wenn die Seele nicht wäre, und beantwortet sie folgendermaßen: wäre es unmöglich, daß es einen Zählenden gäbe, so könnte auch nichts Zählbares und folglich keine Zahl existiren. Vermag nun lediglich die Seele und zwar das Denkvermögen der Seele zu zählen, so ist es unmöglich, daß es ohne das Vorhandensein der Seele eine Zeit gäbe, gesetzt auch, die Veränderung und mithin gleichfalls das Frühere und Spätere in der Veränderung könnte unabhängig von der Seele Statt finden. Denn die Zeit ist dies Frühere und Spätere insofern, als es zählbar ist. l. c. IV. 14.

Reihe der Veränderungen wird auch aus dem Begriffe der Zeit von Ariſtoteles dargethan. Die Zeit nämlich kann ohne das Jetzt nicht ſein und gedacht werden und das Jetzt iſt eine Mitte, welche den Beginn der kommenden Zeit und das Ende der abgelaufenen zugleich in ſich faßt. Folglich findet die Nothwendigkeit Statt, daß die Zeit, inſofern ihr Wirklichkeit zukommt, anfangslos und endlos ſei. Iſt aber die Zeit immer, ſo gilt dies auch von der Veränderung, da die Zeit eine Beſtimmung der Veränderung iſt [1]).

95. Zufolge ihrer Ewigkeit muß die Veränderung im Weltall Stetigkeit beſitzen. Hat ſie dieſe, ſo gehört ihr Einheit an, und vermöge ihrer Einheit kann ſie nur aus einer einzigen ewig wirkenden Grundurſache abgeleitet werden [2]). Die ewige ſtetige Veränderung, von welcher als der urſprünglichen alle übrigen beſonderen und beſchränkten Veränderungen abhängen, kann unter den Arten des Anderswerdens allein die Raumbewegung [3]) ſein, und

---

[1]) l. c. VIII. 1. Ariſtoteles verbindet mit dem hier und mit dem oben angeführten Beweiſe für die Ewigkeit der Veränderungsfolge auch noch den, daß die Natur nichts Ungeordnetes hervorbringe und ausführe. Daher könne es nicht Sache der Natur ſein, unendliche Zeit hindurch zu ruhen und dann einmal in den Zuſtand der Veränderungen zu gerathen, weil hierbei keine Ordnung walte und kein Grund Statt finde, warum dieſer Zuſtand gerade alsdann eintrete und nicht ſchon früher eingetreten ſei. l. c.

[2]) l. c. 6.

[3]) Die Beweiſe hierfür finden ſich Phys. VIII. 7. Ariſtoteles zeigt erſtlich, daß durch allen Wachsthum Bewegung vorausgeſetzt werde. Zum Wachsthum iſt Veränderung der Beſchaffenheit erfoderlich und dieſe Veränderung nur möglich, wenn dasjenige, wodurch ſie hervorgebracht wird, demjenigen, an welchem ſie bewirkt wird, abwechſelnd bald näher,

unter den Arten der Bewegung einzig die Kreisbewe-

bald ferner steht, so daß also die Bewegung hier sich geltend macht. Zweitens ist der Ursprung der verschiedenen körperlichen Beschaffenheiten, des Gegensatzes zwischen dem Leichten und Schweren, dem Weichen und Harten, dem Warmen und Kalten auf Verdünnung und Verdichtung zurückzuführen. Nun sind Verdichtung und Verdünnung Zusammensetzung und Scheidung. Was aber zusammengesetzt und geschieden wird, muß eine Ortsveränderung erleiden. Drittens geht die Bewegung sowohl dem Wesen, als der Zeit nach den übrigen Arten der Veränderung voraus. Zunächst dem Wesen nach, denn die stetige Veränderung ist eine vollkommnere, als die Aufeinanderfolge verschiedener Veränderungen, und nur die Bewegung kann eine stetige Veränderung sein; das Vollkommnere aber müssen wir, insofern dasselbe möglich ist, immer als in der Natur gegeben annehmen. Lediglich für das in der beständigen Ortsveränderung Befindliche zeigt sich keine Nothwendigkeit des Wachsthumes, des Qualitätswandels, des Entstehens und Vergehens. Dagegen würden diese Arten der Veränderung nicht möglich sein, wenn nicht die stetige da wäre, welche durch das erste bewegende Princip hervorgebracht wird. Ferner auch der Zeit nach ist die Bewegung das Vorangehende. Denn die Entstehung kann nicht schlechthin die früheste unter den Veränderungsweisen sein, sonst wäre alles Veränderliche entstanden und vergänglich. Geht nun sie nicht der Bewegung voraus, so gilt dies um so weniger von den anderen Veränderungsweisen, von dem Wachsthum, der Verwandlung der Beschaffenheit, der Abnahme und dem Untergange, welche insgesammt auf die Entstehung folgen. Aber nur das Ewige kann unaufhörlich die stetige Bewegung darstellen, während in dem Gebiete der entstehenden Wesen die Ortsveränderung die letzte unter den Veränderungsarten ist, welche erst nach vorhergegangenem Wachsthume dem bereits Ausgebildeten zukommt. Hieran schließt Aristoteles endlich noch die Erwä-

gung [1]). Diese ist dem kugelförmigen Himmelsganzen eigenthümlich, der von der Erde weit entfernten Sphäre, in welcher die Gestirne sich befinden [2]), und ist die unmittelbare Wirkung der Grundursache aller Veränderung, des ersten Bewegers, der selbst unveränderlich sein muß, um stets auf gleiche Weise zu verändern [3]), und nicht weniger ausdehnungslos, aus dem bereits oben erwogenen Grunde, weil keine unbegrenzte Ausdehnung möglich ist und nichts Begrenztes eine unendliche Zeit hindurch zu wirken vermag [4]).

96. Die geradlinige Bewegung führt theils aufwärts von dem Mittelpuncte nach dem Umfang der Welt, theils abwärts

---

gungen, daß bloß die Individuen auf den höheren Stufen des Lebens mit Bewegungsorganen ausgerüstet sind, woraus der Vorzug der Bewegung vor den übrigen Veränderungen ersichtlich werden möchte, daß ferner auch die Bewegung allein unter den Arten des Anderswerdens an dem Sein des ihr Unterworfenen nichts verändert, und daß endlich das sich selbst zur Veränderung Bestimmende vornehmlich in Bewegungen seine Fähigkeit der Selbstbestimmung äußert.

[1]) Aristoteles thut dies dar, indem er zuvörderst die einfache kreisförmige, die einfache geradlinige, und die aus beiden gemischte Bewegung unterscheidet. Ist von den beiden einfachen Bewegungsweisen keine die stetige, so kann es auch die gemischte nicht sein. Dem in gerader und folglich auch (bei der Begrenztheit des Weltalls) in begrenzter Linie sich Bewegenden kann die Stetigkeit nicht zukommen, weil es bei der Fortsetzung seiner Bewegung sich umkehren und im Momente des Umlenkens stillstehen muß. Dagegen für die Kreisbewegung ist es angemessen, eine einzige und eine continuirliche zu sein. l. c. VIII. 8. u. 9.

[2]) l. c. IV. 5. VIII. 8. u. 9. Met. *Λ*. 8.

[3]) Met. *Λ*. 6. Phys. VIII. 5. u. 6.

[4]) Phys. VIII. 10. Met. *Λ*. 7.

von dem Umfange nach dem Mittelpunct. Hierdurch ist das Verhältniß zwischen dem Unten und dem Oben im Weltganzen festgesetzt. Jede Bewegung ist entweder der Natur des Körpers gemäß, oder ihr widerstreitend und aufgezwungen. Leicht ist ein Körper, für welchen die emporsteigende, und schwer, für welchen die niedersinkende Bewegung die natürliche ist [1]). Da die Himmelskugel, ohne im Ganzen von dem Ort zum andern zu rücken, fortwährend im Kreise sich umschwingt, so muß ihr Mittelpunkt stets unbeweglich der nämliche bleiben. Aus diesem Grunde gibt es nothwendig eine Erde, die im Mittelpuncte des Weltalls ruht [2]). Den Theilen des Erdelementes ist bloß die niedersinkende Bewegung naturgemäß, und sie sind daher das schlechthin Schwere [3]). Durch dieses Element wird nur die eine von den beiden einander entgegengesetzten Weisen der geradlinigen Bewegung dargestellt, deren Gegensatz daher gleichfalls verwirklicht sein muß [4]). Hierauf beruht die Unerläßlichkeit des Feuers als des schlechthin Leichten [5]). Demnach existirt aus vernünftigem Grunde das durchaus Schwere und das durchaus Leichte, da es im Weltall zwei räumliche Hauptgegensätze gibt, das Mittlere und das Aeußerste [6]). Zwischen beiden Extremen stehen aber Raumverhältnisse in der Mitte, die zu jedem von beiden als Oberes und als Unteres sich verhalten [7]). Deshalb gibt es noch ein anderes Schwe-

[1]) De Coelo I. 2. u. 3.

[2]) l. c. II. 3.

[3]) l. c. IV. 4.

[4]) l. c. II. 3. *ἀλλὰ μὴν εἰ γῆν, ἀνάγκη καὶ πῦρ εἶναι· τῶν γὰρ ἐναντίων εἰ θάτερον φύσει, ἀνάγκη καὶ θάτερον εἶναι φύσει, ἐάν περ ᾖ ἐναντίου, καὶ εἶναί τινα αὐτοῦ φύσιν.*

[5]) l. c. II. 3. IV. 3. u. 4.

[6]) l. c.

[7]) l. c.

res und Leichtes, das Waſſer und die Luft, welche die Schwere und die Leichtigkeit in ſich vereinigen, ſo daß das Waſſer unterhalb aller Körper, mit Ausnahme der Erde, und die Luft oberhalb aller, mit Ausnahme des Feuers, naturgemäß ſich befindet. Auf ſolche Weiſe ſind die hier möglichen und erfoderlichen Gegenſätze vollſtändig dargeſtellt [1]), und die vier Elemente, als einfache Körper, beſitzen die einfache auf- und niederſteigende Bewegung, während den aus den Elementen gemiſchten Körpern auch die entſprechende gemiſchte Bewegung zukommt [2]). Die himmliſchen Körper können deshalb, weil ſie ſich ewig in der ſtetigen und vollkommenſten Bewegung befinden, dem Entſtehen und dem Vergehen, wie der Zunahme und der Abnahme nicht unterworfen ſein. Sie enthalten daher keine erzeugbare und vergängliche, ſondern bloß eine räumliche Materie, und ihr Stoff beſteht dem gemäß aus keinem der vier Elemente, ſondern iſt ein eigenthümlicher und weit vollkommnerer, den ſchon die Vorzeit mit der paſſenden Benennung „Aether" bezeichnet hat [3]). Das Gebiet des Entſtehens und Vergehens der Sub-

---

[1]) l. c. IV. 5. 1. 3. Meteor. I. 2. Im fortwährenden Kreislaufe des Entſtehens und Vergehens gehen die Elemente aus einander hervor und in einander über. De Gen. et Corr. II. 10. Meteor. I. 3. Met. A. ἐλ. 2.

[2]) Meteor. I. 2. u. 3.

[3]) De Coelo I. 2. u. 3. *αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον, ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ τὸν ἀΐδιον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῷ.* Met. H. 1. u. 4. *Λ.* 6. 7. u. 8. Ariſtoteles hält es, wie Plato und Andere der früheren Philoſophen, für vernunftmäßig, anzunehmen, daß die Geſtirne nicht bloße Körper ſein, welche ſeelenlos den feſtſtehenden Geſetzen der Bewegung und Ordnung folgen, ſondern belebte, des vernünftigen Erkennens und Wollens im vorzüglichſten Maße theilhafte Weſen. De Coelo II. 12.

ganzen erstreckt sich bloß auf die Erde und ihre nächsten Umgebungen [1]). Die Ewigkeit dieser Veränderungen wird durch die Ewigkeit der gleichförmigen Bewegung des Fixsternenhimmels begründet. Dagegen beruht der Wechsel der Erzeugung und des Unterganges auf den Bewegungen der Planetenkreise, welche der Erde bald näher, bald ferner stehen, insbesondere der Sonne und des Mondes [2]). Ueberhaupt werden alle Kräfte, die in der Erdregion thätig sind, zunächst von den Bewegungen des Planetenhimmels, und diese zunächst von der Bewegung des obersten Himmels beherrscht, welche als erste und vollkommenste der abhängigen Bewegungen die unmittelbare Aeußerung der ewigen Grundursache ist [3]).

Met. *A.* 8. Eth. Nicom. VI. 7. Daher sagt er in der Metaphysik l. c.: die in einer mythischen Einkleidung aus der Vorzeit überlieferte Meinung, daß die Gestirne Götter sein und daß das Göttliche die ganze Natur umfasse, dürfe man für eine göttliche Lehre und für ein gerettetes Ueberbleibsel von einer schon früher gefundenen und später wieder verlornen Weisheit halten. Uebrigens schreibt er nicht den Sternen unmittelbar, sondern den Sphären, an welche sie geheftet sein sollen, den Umschwung zu. Er unterscheidet die äußerste Sphäre, an welche die Fixsterne nach seiner Ansicht befestigt sind, und unterhalb derselben eine Anzahl von Kreisen, welche der Erde stufenweise näher schweben und der Sonne, dem Mond und den übrigen Planeten angehören. De Coelo II. 8. Met. l. c.

[1]) De Gen. et Corr. II. 9. Vergl. De Part. Anim. I. 5.

[2]) De Gen. et Corr. II. 10.

[3]) Meteor. 1. 2. De Gen. Anim. IV. 10. Met. *A.* 8. Aristoteles bemerkt, um die Vergänglichkeit der irdischen Einzelwesen im Allgemeinen teleologisch zu erklären, wie wir dies schon am Schluß unsrer Uebersicht seiner metaphysischen

97. Von den natürlichen Körpern beſitzt der eine Theil Leben, der andere nicht. Die Seele, das Princip dieſes Lebens überhaupt, wie es nicht bloß in den Menſchen und in den Thieren, ſondern auch in den Pflanzen erſcheint, macht das Weſen des belebten Körpers aus als die Form eines phyſiſchen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat. Hiernach gilt von ihr im Allgemeinen die Definition, daß ſie die erſte Wirklichkeit eines natürlichen, der Möglichkeit nach lebendigen, das heißt, organiſchen Körpers iſt. Sie verhält ſich zu ihrem Leibe, wie die Sehkraft zum Auge [1]). Die Lebenskraft der organiſirten Einzelweſen

---

Lehren berückſichtigt haben, daß die Natur immer das Beſſere darzuſtellen ſtrebe, und daß das Sein beſſer ſei, als das Nichtſein. Aber das unvergängliche Daſein habe nicht allen Dingen beſchieden werden können, weil ein Theil derſelben weiter von dem Wirken der Grundurſache entfernt ſtehen mußte, als der andere. Deshalb habe Gott mit der noch übrig bleibenden Weiſe das Weltganze vollſtändig gemacht, indem er der Entſtehung eine beſtändige Wirklichkeit gegeben (*ἐντελεχῇ ποιήσας τὴν γένεσιν*). Hiermit habe er das Sein am vollkommenſten verknüpft, weil das nie aufhörende Entſtehen dem bleibenden Weſen am nächſten komme. De Gen. et Corr. II. 10.

[1]) De An. II. 1. *διὸ ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.* Die erſte Wirklichkeit bedeutet die als Kraft, nicht bloß als Kraftäußerung vorhandene Wirklichkeit des Lebens, l. c.: *αὕτη δὲ (ἡ ἐντελέχεια) λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσίς ἐστιν, ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. κ. τ. λ.* Jeder organiſche Körper iſt aus den vier Elementen zuſammengeſetzt. De Gen. et Corr. II. 7. Meteor. IV. 4. Dieſe Verbindung der vier

tritt in einer Stufenfolge von Fähigkeiten näher bestimmt hervor, von denen die unterste allen, die Gesammtheit nur dem Menschengeschlecht angehört. Diese Fähigkeiten sind das Ernährungsvermögen (das Vermögen des vegetativen Lebens), das sinnliche Wahrnehmungs- und das Begehrungsvermögen, das Bewegungsvermögen, und endlich das Denkvermögen oder das vernünftige Erkenntnißvermögen [1]). Den Pflanzen kommt das Ernährungsvermögen allein, den Thieren kommt es in Verbindung mit dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen zu. Alle Thiere haben wenigstens einen unter den Sinnen, das Gefühl. Was Sinn hat, ist auch der Lust und Unlust fähig, und mit dieser Fähigkeit vereinigt sich immer auch die Begierde. Von den sinnbegabten Individuen besitzen einige das Bewegungsvermögen nicht, welches den übrigen angehört. Der oberste und kleinste Theil derselben hat auch Verstand oder vernünftiges Erkenntnißvermögen, während er zugleich im Besitze der übrigen Lebensfähigkeiten sich befindet [2]). Hinsichtlich auf das menschliche Denkvermögen haben wir schon oben im Bezirk der Erkenntnißlehre den Unterschied des leidenden Verstandes und des thätigen erwogen. Der erstere als an die untergeordneten Lebenskräfte und an den leiblichen Organismus gebunden ist

Elemente wird aber in allen irdischen lebendigen Einzelwesen von einem ätherischen Stoff durchdrungen, welcher das unmittelbare Substrat der Lebenskraft und das Princip der Lebenswärme ist, die dem Samen seine Fruchtbarkeit ertheilt und alle Lebensfunctionen bedingt. Je mächtiger der ätherische Stoff in dem organisirten Körper und je größer daher die ihm eigenthümliche Lebenswärme ist, desto vorzüglicher ist die Seele in ihm. De Gen. Anim. II. 3. De Rep. 13.

[1]) l. c. II. 3.

[2]) l. c.

vergänglich, wie der Leib. Der thätige Verſtand dagegen, mit deſſen Wirkſamkeit die leiblichen Functionen nichts gemein haben, iſt etwas Göttlicheres und allein das Göttliche im Menſchen, iſt von dem leiblichen Leben trennbar, mit dem Leib unvermiſcht, in den er von außen her gekommen, keines Leidens fähig, unſterblich und ewig [1]). Mit dem Ende unſeres Lebens, welches die bezeichneten Kräfte insgeſammt in ſich vereinigte, hört für uns das Nachdenken, Erinnern, Lieben und Haſſen auf. Denn dieſe Zuſtände gehören nicht dem unſterblichen Theile des Geiſtes an, ſondern jenem vereinigenden Daſein, welches untergeht [2]).

3. Ethik.

98. Das Feld der ethiſchen Betrachtungen wird in ſeinem allgemeinen Theil von Ariſtoteles nicht, wie von Plato, mit dem Gebiete der theoretiſchen Unterſuchungen über das ſchlechthin Gute und Wahre eng verknüpft, ſondern ſowohl dem Inhalt [3]), als der Form [4]) nach dieſem trennend ge-

[1]) l. c. III. 5. I. 4. De Gen. Anim. II. 3.

[2]) De An. I. 4. Mit dieſer Stelle in der Pſychologie übereinſtimmend ſagt Ariſtoteles Met. *Λ.* 3.: von der menſchlichen Seele könne, wenn ſie auch nicht ganz fortdauere, was wohl unmöglich ſei, doch der Verſtand erhalten werden, und l. c. 7: das göttliche Leben ſei ſtets das herrlichſte, wie es uns nur für kurze Zeit angehöre und nicht für immer angehören könne.

[3]) Ariſtoteles faßt die Erwägung des ſittlich Guten als etwas von der Erkenntniß des an ſich Guten oder Gottes ganz Unabhängiges. Eth. Nic. I. 4. Eud. I. 8. Magn. Moral. I. 1.: *τὴν γὰρ ἀρετὴν κατέμιξεν (Πλάτων) εἰς τὴν πραγματείαν τὴν ὑπὲρ τἀγαθοῦ, οὐ δὴ ὀρθῶς· οὐ γὰρ οἰκεῖον. ὑπὲρ γὰρ τῶν ὄντων καὶ ἀληθείας λέγοντα οὐκ ἔδει ὑπὲρ ἀρετῆς φράζειν· οὐδὲν γὰρ τούτῳ κἀκείνῳ κοινόν.*

[4]) Während er die erſte Philoſophie für die zuverläſſigſte un-

genübergestellt. Der letzte Endzweck dieser Betrachtungen soll nach Aristoteles nicht sowohl in der theoretischen Erkenntniß des Wesens der Tugend, als vielmehr in einer mit Hülfe der richtigen Einsicht gewonnenen praktischen Bildung zur tugendhaften Gesinnung und Handlungsweise bestehen [1]). Für ihren Mittelpunct gilt ihm die Lehre von dem obersten Ziel unserer Bestrebungen, von dem höchsten menschlichen Gute. Nach der wichtigsten Seite ihrer Aufgabe will die Ethik überhaupt als Politik betrachtet wissen. Denn das menschlich Gute, nimmt er an, ist zwar das nämliche für den Staat, wie für den Einzelnen; jedoch liegt etwas Vorzüglicheres und Vollkommneres darin, dasselbe für den Staat zu gewinnen und zu behaupten [2]). So läßt sich also die praktische Philosophie mit der allgemeinen Benennung „Politik" bezeichnen. Aus dem Gesichtspunct aber, daß der tüchtige Staatsbürger zunächst ein sittlich guter Mensch sein muß, macht die Ethik als Sittenlehre den ersten Theil der

---

ter den Wissenschaften erklärt, für diejenige, der im höchsten Grade der Charakter der Wissenschaftlichkeit zukomme, Met. A. 2., behauptet er von der praktischen, daß bei ihr nicht die strenge Form der Demonstration anwendbar, und keine apodiktische Erkenntniß des Allgemeingültigen, sondern nur die Wahrscheinlichkeitserkenntniß erreichbar sei. Eth. Nic. I. 1. VII. 1. Eth. Eud. I. 6. VII. 2.

[1]) Eth. Nic. II. 2: *ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν — οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετή, σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα.* In minder scharfer Bezeichnung des Hauptzwecks der Ethik, aber im wesentlich gleichen Sinn wird bemerkt Magn. Moral. I. 1.: *ἅμα γὰρ εἰδῆσαι βουλόμεθα καὶ αὐτοὶ εἶναι τοιοῦτοι. κ. τ. λ.*

[2]) Eth. Nic. I. 1.

Politik aus [1]), dem als zweiter die Politik im engeren Sinne folgt [2]).

99. Es muß ein letztes Ziel für unſere Handlungen geben, das wir allein um ſeiner ſelbſt willen, und in Beziehung auf welches wir alles Uebrige begehren, als das ſchlechthin Gute oder Beſte für den Menſchen [3]). Die Meiſten und die Einſichtsvollen ſtimmen darin überein, daß dieſes Ziel in der Eudämonie, in der wahren Glückſeligkeit beſtehe. Aber in der näheren Beſtimmung des Begriffes der Glückſeligkeit zeigt ſich eine große Verſchiedenheit der Meinungen [4]). Zum Behuf dieſer Beſtimmung iſt das eigenthümliche Geſchäft des Menſchen als ſolchen [5]) zu erwägen. Das vegetative Leben hat er mit den Pflanzen und das ſinnliche mit den Thieren gemein. Weder in dem einen, noch in dem andern kann daher jenes Geſchäft gefunden werden, ſondern nur in dem handelnden Leben des vernunftbegabten Weſens, und es verſteht ſich, daß die vernunftmäßige Thätigkeit mit der ihr angemeſſenen Tüchtigkeit oder Tugend geübt werden muß. Das höchſte menſchliche Gut iſt hiernach eine der Tugend gemäße, und wenn es mehrere Tugenden gibt, eine der beſten und vollkommenſten Tugend gemäße Wirkſamkeit der Seele, wozu noch kommen muß, daß ſie im ganzen Leben geübt werde [6]). Das Geſagte entſpricht der alten und einſtimmig von den Philoſophen gebilligten Anſicht, nach welcher man drei Arten der Güter, 1) die äußeren, 2) die der Seele und 3) die des Leibes unterſchei-

[1]) Magn. Moral. I. 1.

[2]) Ethic. Nic. X. 10.

[3]) l. c. I. 1. u. 2.

[4]) l. c. I. 2. Eth. Eud. I. 1.

[5]) τὸ ἴδιον ἔργον τοῦ ἀνθρώπου.

[6]) Eth. Nic. I. 6. u. 10. Magn. Moral. I. 4. Eth. Eud. II. 1.

bet, und die Seelengüter als die hauptsächlichsten und eigentlichsten Güter anerkennt. Denn indem gewisse Handlungen und Thätigkeiten für den höchsten Gegenstand des Strebens gelten, so wird unter den Gütern der Seele, und nicht unter den äußeren, diesem Gegenstand seine Stelle angewiesen[1]). Mit dem tugendhaften Verhalten ist das Wohlbefinden wesentlich verknüpft. Wie Jeder durch die Beschäftigung mit demjenigen erfreut wird, dessen Liebhaber er ist, der Freund der geziemenden und edlen Handlungen durch Uebung. Diese Handlungen sind an sich und von Natur angenehm. Das Leben der Tugendhaften bedarf daher nicht der Lust als eines von außen her ihm beigefügten Zusatzes, sondern enthält sie in sich selbst [2]). Zwar erfodert die Glückseligkeit auch den Beistand äußerer Güter, weil es unmöglich oder wenigstens schwierig ist, ohne solche Hülfsmittel das Gute zu thun, und unstreitig wird sie getrübt durch den Mangel mancher äußerer Bedingungen des Wohlbefindens und der Zufriedenheit [3]). Aber sie beruht keineswegs auf denselben, ihr entscheidender Grund liegt in den tugendgemäßen Thätigkeiten [4]), und die Kraft der edlen Gesinnung leuchtet auch unter Widerwärtigkeiten hervor, indem Manche viele und große Unglücksfälle mit Gelassenheit ertragen, nicht aus Unempfindlichkeit, sondern vermöge der Ergebenheit und Stärke seines Geistes [5]).

100. Besteht nun die wahre Glückseligkeit in einer vollkommen tugendhaften Seelenthätigkeit, so muß der Begriff der Tugend näher erwogen werden, um das Wesen die-

[1]) Eth. Nic. I. 8.
[2]) Eth. Nic. I. 9. Magn. Moral. I. 4.
[3]) Eth. Nic. l. c.
[4]) l. c. I. 11.
[5]) l. c.

ſer Thätigkeit gehörig zu verſtehen [1]). In unſerer Seele unterſcheidet ſich diejenige Seite, welcher die Vernunft unmittelbar angehört, von der anderen, welche die vernünftige Ueberlegung annimmt und ihr gehorcht [2]). Hieraus ergibt ſich der Unterſchied zwiſchen den intellectuellen Tugenden, als den Weiſen der Tüchtigkeit des denkenden Erkennens, und zwiſchen den ſittlichen Tugenden, als den Weiſen derjenigen geiſtigen Tüchtigkeit, welche in der Beherrſchung der untergeordneten Seelenthätigkeiten durch die vernünftige Ueberlegung hervortritt [3]). Die intellectuellen Tugenden gewinnen ihren Urſprung und ihren Wachsthum größtentheils durch den Unterricht, und bedürfen der Erfahrung und der Zeit, die ſittlichen Tugenden gehen aus der Gewöhnung hervor, indem keine einzige unter ihnen uns von Natur einwohnt, ſondern bloß die Fähigkeit zu ihrer Aneignung uns angeboren iſt [4]). Zur ſittlich guten Handlungsweiſe gehört, daß man die tugendhaften Handlungen wiſſentlich, daß man ſie um ihrer ſelbſt willen, und daß man ſie ſtandhaft und unausgeſetzt übt [5]). Da alles Pſychiſche ſich theils auf die unwillkürlichen, von Luſt und Unluſt begleiteten Seelenſtimmungen oder Gemüthsempfindungen, theils auf die Anlagen,

---

[1]) l. c. I. 13.

[2]) l. c. Eth. Eud. II. 1. Vergl. Magn. Moral. I. 5.

[3]) Eth. Nic. I. 13: *λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικάς, τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς.* Eth. Eud. II. 1.

[4]) Eth. Nic. II. 1: *ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τ' οὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.* Eth. Eud. II. 2. Vergl. Polit. VII. 13.: *ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν· τὰ τρία δὲ ταῦτα ἐστι, φύσις, ἔθος, λόγος.*

[5]) Eth. Nic. II. 3.

genübergestellt. Der letzte Endzweck dieser Betrachtungen soll nach Aristoteles nicht sowohl in der theoretischen Erkenntniß des Wesens der Tugend, als vielmehr in einer mit Hülfe der richtigen Einsicht gewonnenen praktischen Bildung zur tugendhaften Gesinnung und Handlungsweise bestehen [1]). Für ihren Mittelpunct gilt ihm die Lehre von dem obersten Ziel unserer Bestrebungen, von dem höchsten menschlichen Gute. Nach der wichtigsten Seite ihrer Aufgabe will er die Ethik überhaupt als Politik betrachtet wissen. Denn das menschlich Gute, nimmt er an, ist zwar das nämliche für den Staat, wie für den Einzelnen; jedoch liegt etwas Vorzüglicheres und Vollkommneres darin, dasselbe für den Staat zu gewinnen und zu behaupten [2]). So läßt sich also die praktische Philosophie mit der allgemeinen Benennung „Politik" bezeichnen. Aus dem Gesichtspunct aber, daß der tüchtige Staatsbürger zunächst ein sittlich guter Mensch sein muß, macht die Ethik als Sittenlehre den ersten Theil der

---

ter den Wissenschaften erklärt, für diejenige, der im höchsten Grade der Charakter der Wissenschaftlichkeit zukomme, Met. A. 2., behauptet er von der praktischen, daß bei ihr nicht die strenge Form der Demonstration anwendbar, und keine apodiktische Erkenntniß des Allgemeingültigen, sondern nur die Wahrscheinlichkeitserkenntniß erreichbar sei. Eth. Nic. I. 1. VII. 1. Eth. Eud. I. 6. VII. 2.

[1]) Eth. Nic. II. 2: *ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν — οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετή, σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα.* In minder scharfer Bezeichnung des Hauptzwecks der Ethik, aber im wesentlich gleichen Sinn wird bemerkt Magn. Moral. I. 1.: *ἅμα γὰρ εἰδῆσαι βουλόμεθα καὶ αὐτοὶ εἶναι τοιοῦτοι. κ. τ. λ.*

[2]) Eth. Nic. I. 1.

und — was unzertrennlich hiermit verbunden iſt — auch das Laſter [1]). Falſch iſt der Satz, daß Niemand freiwillig böſe ſei [2]). Weil die intellectuelle Tugend die unmittelbare Tüchtigkeit derjenigen Wirkſamkeit iſt, welche der ihrer Natur nach in unſerem Innern herrſchenden Kraft, dem Beſten und Göttlichen in uns zukommt, ſo behauptet ſie den Vorrang vor der ſittlichen Tugend, und ſo beruht auf ihr die vollkommene Glückſeligkeit, eine Glückſeligkeit, die vorzugsweiſe Dauerhaftigkeit mit der höchſten Luſt vereinigt, die am mindeſten der äußeren Bedingungen bedürftig, am meiſten ſelbſtändig und ſelbſtgenugſam iſt, und die wenigſtens dann eine vollkommene in dem Individuum genannt zu werden verdient, wenn ſie in ihm die vollſtändige Länge der menſchlichen Lebenszeit erreicht [3]).

---

[1]) Eth. Nic. III. 7. Eth. Eud. II. 6.

[2]) Eth. Nic. III. 7. u. 3. Im Bezug auf dieſe Lehre erörtert Ariſtoteles den Begriff des Freiwilligen Eth. Nic. III. 1. 2. u. 3. (vergl. Eth. Eud. II. 7. 8. u. 9.), und den Begriff des Abſichtlichen oder Vorſätzlichen Eth. Nic. III. 4. u. 5. (vergl. Eth. Eud. II. 10.). Unfreiwillig iſt nach ſeiner Erklärung, was wir entweder gezwungen, oder aus Unwiſſenheit thun und dulden; freiwillig dagegen ein Handeln und Leiden, deſſen Grund in uns ſelbſt liegt, indem wir die einzelnen Umſtände kannten, auf denen die Sache beruht. Der Vorſatz iſt ein durch Ueberlegung beſtimmtes, zum Entſchluß gewordenes Verlangen ſolcher Gegenſtände, die in unſerer Gewalt ſind. Von dem Vorſatze (προαίρεσις) unterſcheidet ſich der Wunſch (βούλησις), der ſich auch auf Gegenſtände bezieht, die wir nicht ſelbſt zu bewirken vermögen, ja die überhaupt unmöglich ſind. Hierzu kommt, daß der Wunſch mehr auf das eigentliche Ziel von Beſtrebungen, der Vorſatz auf die Mittel zur Erreichung des Ziels gerichtet iſt. Eth. Nic. III. 4. u. 5.

[3]) Eth. Nic. X. 7. Polit. VII. 14.

102. Der Staat ist der zu seiner vollständigen Selbstgenugsamkeit gelangte Inbegriff der übrigen natürlichen Vereinigungen der Menschen. Zu ihm führen die übrigen als zu ihrem Ziel und ihrer Vollendung hin, und er ist daher selbst ein naturgemäß bestehender [1]). Der Natur nach ist er früher, als die Familie und jeder einzelne Mensch, in dem Sinne, wie jedes Ganze für den Begriff seinen Theilen vorangeht [2]). Die einfachsten Verbindungen, zu denen die Natur die Menschen leitet, enthalten die Gemeinschaft von Individuen, welche ohne einander nicht existiren können. Sie sind also theils die zunächst für die Erhaltung der Gattung eintretende eheliche Verbindung, theils das lediglich durch das Wohl der Einzelnen erfoderte Verhältniß zwischen dem natürlichen Herrn und dem natürlichen Knecht. Derjenige ist naturgemäß Regierer und Herr, welcher für die Angelegenheiten des Lebens mit seinem Verstande zu wirken vermag. Wer dagegen bloß mit seinem Körper thätig sein kann, ist naturgemäß der Beherrschte und der Knecht. Daher kommt es diesem eben so sehr, zu dienen, als es jenem nützlich ist, zu gebieten. Aus den angegebenen beiden Verhältnissen besteht die Familie [3]), als eine Vereinigung, deren Zweck auf die täglichen Bedürfnisse des Lebens sich bezieht. Aus mehreren Familien für solche Interessen, welche über das Bedürfniß des Tages hinausgehen, gebildete Gesellschaft ist die Gemeinde [4]). Endlich aus einer Mehrzahl von Gemeinden geht die vollendete und selbständige Gemeinschaft, die bürgerliche Gesellschaft hervor [5]). Die Bedeu-

[1]) Polit. I. 2. *φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.*

[2]) l. c.

[3]) *οἰκία, οἶκος.*

[4]) *κώμη. μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι.*

[5]) l. c.

tung derselben ist nicht darin enthalten, daß Menschen beisammen leben, von gegenseitigen Beleidigungen abgehalten werden und einander unterstützen sollen. Zwar ist der Staat nicht ohne diese Bedingungen möglich, aber er wird durch sie nicht zu dem, was er ist. Vielmehr ist er wesentlich diejenige Gemeinschaft, welche für die Familien und Geschlechter um eines vollkommenen und sich selbst genügenden, also glückseligen und edlen Lebens willen Statt findet [1]).

103. Die Staatsverfassung ist die Anordnung, welche hinsichtlich der öffentlichen Gewalten, hauptsächlich im Bezug auf die höchste unter ihnen, im Staate festgesetzt ist [2]). Für diese Anordnung kommen drei Theile der Staatsgewalt in Betracht. Auf der verschiedenen Einrichtung eines jeden derselben beruhen die Verschiedenheiten der Staatsverfassungen. Zuerst muß festgestellt sein, wer über die gemeinsamen Angelegenheiten zu berathen und zu beschließen und mithin die oberste Gewalt auszuüben hat, zweitens, was es für obrigkeitliche Aemter geben, welcher Geschäftskreis ihnen zukommen und wer zu ihnen gewählt werden, drittens, wie die richterliche Function verwaltet werden soll [3]). Diejenigen

[1]) l. c. III. 9. Ueber das in der Familie erfoderliche Verhältniß zwischen dem Herrn und dem Knecht erklärt sich Aristoteles näher Polit. I. 3 — 7. Vergl. Eth. Nic. VIII. 13. Magn. Moral. I. 33. Das Eigenthümliche des ehelichen und des väterlichen Verhältnisses wird von ihm angedeutet Polit. I. 2. u. 5. 12. u. 13. Vergl. Eth. Nic. V. 10. VIII. 12. u. 16. Eth. Eud. VII. 9. Er bemerkt Polit. I. 12., der Mann habe Weib und Kinder als freie Wesen zu regieren, aber nicht auf die nämliche Weise. Die Leitung der Frau müsse der republicanischen, die Leitung der Kinder der königlichen Regierung gleichen.

[2]) l. c. III. 6.

[3]) l. c. IV. 14. Aristoteles verbreitet sich über die verschied-

Staatsformen sind schlechthin die vorzüglichsten oder die rechten an und für sich [1]), in denen die oberste Gewalt, welche in der Hand entweder eines Einzigen, oder Weniger, oder der großen Menge sein kann, für das gemeine Beste regiert. Sie sind das Königthum [2]), die Aristokratie [3]) und die Republik [4]). Ihre Entartungen, die Tyrannei, die Oligarchie und die Demokratie [5]) finden Statt, wenn der Einzige, oder der Verein von Wenigen, oder der große Haufe, welcher die Regierung führt, nur den eignen Vortheil hierbei im Auge hat [6]). Nach den Verschiedenheiten der Denkart, der Bewaffnungen und des Landes ist das eine Volk mehr für diese, das andere mehr für jene Verfassung geeignet [7]). Die für die Mehrzahl der Völker und der einzelnen Menschen angemessenste derjenigen Staatsformen, welche unter den vorhandenen Umständen und Verhältnissen des Lebens verwirklicht werden können, ist eine dem Grundsatze des Mittelweges zwischen dem zu Viel und zu Wenig entsprechende, eine Oligarchie und Demokratie gemischte, zwischen beiden in der Mitte stehende Verfassung, in welcher weder die Vornehmen und Reichen, noch die Geringen und Armen die

---

nen Weisen, wie die berathende und beschließende, die obrigkeitliche und die richterliche Gewalt eingerichtet sein kann, l. c. IV. 14. bis zum Ende dieses Buches.

[1]) αἱ ὀρθαὶ πολιτεῖαι.

[2]) βασιλεία.

[3]) ἀριστοκρατία.

[4]) πολιτεία im engeren Sinne.

[5]) παρεκβάσεις — τυραννίς, ὀλιγαρχία, δημοκρατία.

[6]) Polit. III. 7.

[7]) l. c. III. 17. VI. 4. u. 7. VII. 11. Unter den Verfassungen der vorhandenen Staaten hielt Aristoteles die spartanische, die kretensische und die karthaginiensische für die ausgezeichnetsten; er betrachtet ihre Vorzüge und Mängel l. c. II. 9. 10. u. 11.

Obergewalt besitzen, sondern der Mittelstand vorherrschi und wo möglich, mehr Macht, als die beiden anderen Par teien zusammengenommen, jedenfalls mehr, als jede von bei den besitzt [1]). Dem Endzwecke des Staates gemäß muß i ihm der Friede als Zweck des Krieges, und die Muße al Ziel der unruhvollen Beschäftigungen gelten. In diesem Sinn ist für die Erziehung der Jugend zu sorgen [2]). Di Bürger sollen tauglich sein zu jenen Beschäftigungen und zum Kriege, aber noch mehr zum Frieden und zur Muße, si sollen verstehen, das Nothwendige und Nützliche, aber noch mehr, das Schöne und Edle zu thun [3]).

[1]) l. c. IV. 11. u. 12. Vergl. IV. 8. Aristoteles bezeichnet diese Staatsform als *πολιτεία* im engsten Sinne des Wortes. Von den äußeren Bedingungen und Hülfsmitteln, deren der Staat nach seiner Meinung bedarf, um zu dem wünschenswerthesten Zustande zu gelangen, handelt er l. c. VII. 4. 5. u. 6., und bemerkt über die Naturanlagen des für den besten Staat geeigneten Volkes l. c. VII. 7.: die in den kalten Gegenden lebenden Völker sein zwar muthvoll, aber es mangle ihnen an den Talenten zur Wissenschaft und Kunst; demzufolge behaupten sie zwar ihre Freiheit, bleiben aber ungeschickt zur Staatsverwaltung und unfähig, ihre Nachbaren zu beherrschen. Die Bewohner des eigentlichen Asiens sein mit jenen Talenten begabt, aber muthlos, deshalb beharren sie im Zustande der Unterwürfigkeit. Dagegen die griechische Nation, wie sie in der Mitte zwischen beiden wohne, vereinige beides, Talent und Muth. Daher bleibe sie frei, besitze verhältnißmäßig die besten Staatsverfassungen, und würde, wenn sie zu einem einzigen Staate vereinigt wäre, die Andern zu beherrschen vermögen.

[2]) Von der Erziehung handelt Aristoteles am Schlusse des siebenten und im ganzen achten Buche seiner Politik.

[3]) l. c. VII. 14. u. 15.

Die peripatetiſche Schule.

104. Die Ariſtoteliſche Lehre bezeichnet in ihrem theo-
tiſchen Theile den Höhepunct der griechiſchen Wahrheits-
rſchung. In ihrem praktiſchen dagegen, ſo ſehr auch hier
e Behandlung des Einzelnen von der Genauigkeit und
chärfe der Unterſuchungen zeugt, ſteht ſie bei dem Mangel
wohl an Tiefe ihres oberſten Grundſatzes für das ſittliche
rhalten, als daher auch an organiſcher Verbindung deſ-
en mit dem metaphyſiſchen Erkenntnißgebiete hinter dem
toniſchen Standort zurück, und ward in beiden Bezie-
gen gleichfalls von der ſtoiſchen Moral übertroffen, wel-
zugleich auch durch ihre Sorgfalt in der Ausführung der
ciellen Puncte ſich ausgezeichnet zu haben ſcheint. Nun
es bald dahin, daß in dem Kreiſe der Pfleger und
unde der Philoſophie das theoretiſche Intereſſe durch das
ktiſche überwogen wurde, und daß je nach der Sinnesart
Individuen theils die Kraft, Würde und Erhabenheit
ſtoiſchen Ethik, welche man im Weſentlichen für über-
immend mit der Platoniſchen hielt, theils die verſtändige
chternheit, Einfachheit und leicht zu überſehende Folge-
igkeit der Epikureiſchen viele Anhänger gewann. Da
auch ſeit dem erſten Jahrhundert nach Chriſto unter den
mikern eine phantaſtiſche, durch orientaliſche Vorſtellun-
getrübte Weiſe des Philoſophirens aufkam und nach und
bei der zunehmenden Entartung der griechiſchen Philo-
hie in dem ganzen Umkreis derſelben die vorherrſchende
de, ſo erklärt es ſich aus dieſen Umſtänden, daß das Sy-
des Ariſtoteles (welcher ſchon bei Cicero's Lebzeiten zu
wenig geleſenen Schriftſtellern gehörte [1]), auf die nachfol-

[1]) Cic. Top. 1.: quod quidem minime sum admiratus, eum philosophum (Aristotelem) rhetori non esse cognitum, qui ab ipsis philosophis, praeter admodum paucos, ignoretur.

genden Zuſtände und Richtungen der alterthümlichen philoſophiſchen Thätigkeit keineswegs einen hervorſtechenden Einfluß übte, während ihr eine deſto entſchiedenere Einwirkung auf das philoſophiſche Treiben des ganzen Mittelalters zu Theil werden ſollte, welche ſich auch in die neuere Zeit hinüberzog.

105. Ueber die Leiſtungen der peripatetiſchen Schule im Bezug auf irgend eine Fortbildung Ariſtoteliſcher Lehrbegriffe haben wir weder in dieſer Periode, noch ſpäterhin etwas Näheres zu berichten. Die allerdings nur kurzen und ungenügenden Erwähnungen derſelben in unſren Quellen laſſen uns zwar gar manche Abweichungen der Peripatetiker von ihrem Lehrer, aber nirgends eine höhere Entwicklung des Ueberlieferten erblicken, und mit wenigen und unbedeutenden Ausnahmen, in denen nichts berückſichtigungswerthes Eigenthümliches zum Vorſchein kommt [1]), haben keine ſelbſtändigen philoſophiſchen Unterſuchungen, ſondern bloß Erklärungen der Werke des Meiſters von ihnen ſich erhalten. Zu ſeinem unmittelbaren Nachfolger hatte Ariſtote-

[1]) Hierher gehören die Ueberreſte der nach dem Verzeichniſſe bei Diogenes Laertius zahlreich geweſenen philoſophiſchen Schriften des Theophraſt, nämlich die ἠθικοὶ χαρακτῆρες, eine Anzahl kurzer Schilderungen moraliſcher Fehler, und ein ihm zugeſchriebenes Fragment einer Metaphyſik. (Außerdem beſitzen wir von ihm eine Geſchichte der Pflanzen und eine Schrift über die Urſachen der Pflanzen, nebſt mehreren kleineren naturhiſtoriſchen Aufſätzen.) Auch gehört hierher die Schrift des berühmten Ariſtoteliſchen Commentators Alexander von Aphrodiſias über die Seele, worin er die Sterblichkeit derſelben behauptet, weil ſie keine Subſtanz, ſondern die Form eines organiſchen Körpers ſei, und die über das Schickſal, worin er die ſtoiſchen Lehren über dieſen Gegenſtand für unvereinbar mit den Grundſätzen der Sittlichkeit erklärt.

les den vorzüglichſten ſeiner Schüler, den Theophraſt [1]) aus Ereſus auf der Inſel Lesbus erwählt. Dieſer erſcheint nach Allem, was von ihm angeführt wird [2]), als ein eben ſo ſcharfſinniger, wie beredter, und in Hinſicht des Umfanges und der Gründlichkeit ſeiner Kenntniſſe ſeinem großen Vorgänger nahe ſtehender Gelehrter. Nach den dürftigen und unklaren Berichten über ſeine Lehren läßt ſich nicht zweifeln, daß er in manchen Einzelheiten von ſeinem Vorgänger ſich entfernt. Doch beſteht ſein eigentliches Verdienſt nur in der Erhaltung, Vertheidigung und Verbreitung des Ariſtoteliſchen Syſtems. Seine wiſſenſchaftliche Thätigkeit in Verbindung mit ſeinem edlen und liebenswürdigen Charakter erwarb ihm die Verehrung der Athenienſer, und unter ihm blühte die peripatetiſche Schule, welcher er ein hohes Alter erreichend, ſehr lange vorgeſtanden haben ſoll, mit einem ſo glänzenden Rufe, daß an ſeinem Unterrichte gegen zweitauſend Schüler Theil nahmen [3]). Nächſt ihm waren unter den unmittelbaren Schülern des Ariſtoteles Eudemus von

---

[1]) τοῦτον, Τύρταμον λεγόμενον, Θεόφραστον, διὰ τὸ τῆς φράσεως θεσπέσιον, Ἀριστοτέλης μετωνόμασεν. Diog. L. V. 38. Vergl. Cic. Orat. 19. Brut. 31.

[2]) Diog. L. V. 36. seq. Strab. IX. p. 384. Sext. Empir. adv. Math. VII. 217. seq. Simplic. in Phys. fol. 23. a. 77. b. 94. a. 201. b. 202. a. 225. a. 233. a. Them. de An. fol. 68. a. 89. b. 91. a. Gell. Noct. Att. XIII. 5. Cic. Acad. Quaest. I. 9. De Fin. V. 4. 5. u. 26. De Nat. Deor. I. 13. Tusc. Quaest. III. 28. V. 9. De Leg. I. 13. III. 5. De Off. II. 16.

[3]) Diog. L. V. 36. 37. 39. 40. Er ſcheint der peripatetiſchen Schule ein bleibendes Lokal, welches ſie ſeit ihm in Athen, wahrſcheinlich in der Nähe des Lyceums, behauptete, hinterlaſſen zu haben. In ſeinem von Diogenes L. mitgetheilten Teſtamente findet ſich die Beſtimmung, daß aus ſeinem Nachlaß ein Garten nebſt den dazu gehörigen Gebäuden an ge-

Rhodus [1]), Dikäarchus von Meſſene [2]) und Ariſtoxenus aus Tarent [3]) die namhafteſten. Unter den Schülern des Theophraſt iſt beſonders deſſen Nachfolger Strato aus Lampſakus [4]),

---

wiſſe genannte Theilnehmer der Schule übergehen ſolle, damit ſie ihn gemeinſchaftlich als ein unveräußerliches Heiligthum beſitzen und dort die Philoſophie mit einander betreiben möchten. Diog. L. V. 52. Athen. V. 2.

[1]) Gell. Noct. Att. XIII. 5. Simplic. in Phys. fol. 10. b. 11. a. 21. a. u. b. 29. a. 44. a. 94. a. 201. b. 242. a. 279. a. Boeth. de hypoth. Syllog. p. 606. Er ſcheint faſt ganz auf Aneignung und Erklärung der Philoſopheme ſeines Lehrers ſich beſchränkt zu haben.

[2]) Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. II. 31. Adv. Math. VII. 349. Euseb. Praep. Evang. XV. 9. Stob. Ecl. I. p. 796. u. 870. Cic. Tusc. Quaest. I. 10. u. 31. De Off. II. 5. De Div. I. 3. II. 48. u. 51. Ad. At. II. 12. u. 16. VI. 2. XIII. 32. Censor. de Die nat. c. 4. Cicero führt aus ſeiner Seelenlehre an, Tusc. Quaest. I. 20., er habe behauptet: „vim omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat.“

[3]) Sext. Emp. adv. Math. VI. 1. Suidas s. v. Ἀριστόξενος. Cic. Tusc. Quaest. I. 10. 18. u. 22. Ueber ſeine Anſicht von der Seele berichtet Cicero l. c. 10.: proxime autem Aristoxenus musicus idemque philosophus ipsius corporis intentionem quandam (sc. animam esse), velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur; sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tanquam in cantu sonos.

[4]) Diog. L. V. 58. seq. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III. 32. u. 136. seq. Adv. Math. VII. 350. X. 155. 177. 228. Plut. adv. Colot. p. 1115. a. De Solert. An. 3. Stob. Ecl. I. p. 250. 298. 348. 380. Plut. Plac. Phil. IV. 5. u. 23. Simpl. in Phys. fol. 140. b. 144. b. 153. a. 154. b. 163. b. 168. a. 187. a. 191. a.

und neben ihm Demetrius Phalereus [1]), aus Phaleron bei Athen, zu bemerken, welcher noch mehr durch ſeine politiſche Wirkſamkeit und Beredſamkeit, als durch ſeine philoſophiſche Thätigkeit ſich ausgezeichnet hat. Nach Strato waren die auf einander folgenden Vorſteher Lyko aus Troas [2]), Ariſto aus Keos [3]), Kritolaus aus Phaſelis [4]),

225. a. in Cat. fol. 106. a. Cicero gibt de Fin. V. 5. eine kurze Kritik der Nachfolger des Theophraſt hinſichtlich ihrer Leiſtungen im Fache der Ethik, nachdem er zuvor von denen des Theophraſt und des Ariſtoteles ſelbſt geſprochen, und bemerkt im Allgemeinen über dieſe Nachfolger: namque horum (Aristotelis et Theophrasti) posteri, meliores illi quidem, mea sententia, quam reliquarum philosophi disciplinarum, sed ita degenerant, ut ipsi ex se nati videantur. Alsdann fügt er zunächſt im Bezug auf Strato hinzu: primum Theophrasti Strato physicum se voluit, in quo etsi est magnus, tamen nova pleraque et perpauca de moribus. Vergl. Cic. Acad. Quaest I. 9. IV. 38. De Nat. Deor. I. 13.

[1]) Diog. L. V. 75—85. Cic. de Fin. V. 19. De Leg. II. 26. III. 6. De Off. I. 1. De Orat. II. 23.

[2]) Diog. L. V. 65 — 74. Clem. Alex. Strom. II. p. 416. Cic. Tusc. Quaest. III. 32. De Fin. V. 5.: hujus (Stratonis) Lyco est oratione locuples, rebus ipsis jejunior. Ein Zeitgenoſſe des Lyko war der Peripatetiker Hieronymus aus Rhodus. Diog. L. IV. 41. 42. 68. Cic. Orat. 56. Acad. Quaest. II. 42. De Fin. II. 3. V. 5.: praetereo multos, in his doctum hominem et suavem Hieronymum, quem jam cur Peripateticum appellem, nescio, summum enim bonum exposuit vacuitatem doloris.

[3]) Diog. L. V. 70. 74. VII. 164. Strab. X. p. 658. Cic. de Fin. V. 5.: concinnus deinde et elegans hujus (Lyconis) Aristo, sed ea, quae desideratur a magno philosopho, gravitas in eo non fuit. Scripta sane et multa et polita, sed nescio quo pacto auctoritatem oratio non habet.

[4]) Stob. Ecl. I. p. 58. u. 252. II. p. 56. seq. Clem. Alex.

und Diodorus aus Tyrus [1]), deſſen nächſte Nachfolger ſell dem Namen nach uns unbekannt ſind [2]). Seit dem Zeita ter des Cicero treten wieder mehrere Peripatetiker hervo zunächſt Andronikus aus Rhodus [3]), Vorſteher der perip tetiſchen Schule, als Anordner und Herausgeber der Ariſt teliſchen Schriften bekannt, und Kratippus aus Mitylene [4]), den der jüngere Cicero in Athen hörte. Unter den Com mentatoren des Ariſtoteles ſind die beiden bedeutendſte Alexander von Aphrodiſias, der zu Athen und zu Alexa dria lehrte gegen Ende des zweiten und im Anfang des dr ten Jahrhunderts nach Chriſto, vorzugsweiſe der Exeget

---

Strom. II. p. 416. Phil. Lib. q. mund. sit incorr. p. 943. e Cic. Tusc. Quaest. V. 17. De Fin. V. 5.: Critolaus imitari a tiquos voluit, et quidem est gravitate proximus et redundat a tio; attamen is quidem in patriis institutis manet.

[1]) Stob. Ecl. I. p. 58. Clem. Alex. Strom. I. p. 301. II. p. 4 Cic. Acad. Quaest. IV. 42. De Fin. V. 5.: Diodorus (Critolai) auditor adjungit ad honestatem vacuitatem dolo Hic quoque suus est, de summoque bono dissentiens dici Peripateticus non potest.

[2]) Fehlten den Nachfolgern des Theophraſt bis auf Andro kus, wie nach der oben angeführten Erzählung Strab anzunehmen ſein dürfte, faſt alle akroamatiſchen Schriften Ariſtoteles, ſo läßt ſich hieraus begreifen, daß ſie den Lehr griff ihrer Schule nicht mit Sicherheit und Feſtigkeit aufre erhalten konnten (wie Cicero ſagt, ita degenerant, ut ex se nati esse videantur,) und daß ſie nach dem Beri Strabo's nicht mehr im ſtrengen Zuſammenhang zu phi ſophiren, ſondern nur Sätze redneriſch auszuſchmücken mochten. Strab. XIII. p. 608.

[3]) Strab. XIII. p. 124. seq. Plut. V. Syll. c. 26.

[4]) Cic. de Off. I. 1. III. 2. De Divin. I. 3. 32. 50. II. 48—5 Ad. Div. XII. 16. XVI. 21.

ıf und Stifter einer exegetiſchen Schule, und Simpli-
aus Cilicien, welcher theils in Alexandria, theils in
:n lehrend um die Mitte des ſechsten Jahrhunderts nach
ſto blühte und zu den letzten Lehrern der griechiſchen
oſophenſchulen gehörte.

Dritte Periode.

Fortdauer des Lebens der attiſchen Philoſophie mit Abnahme ſeiner Kraft bis zum Untergang ſeiner Reinheit und Selbſtändigkeit.

Von Zeno aus Cittium bis auf Antiochus aus Askalon.

Einleitende Betrachtung.

106. Der Ariſtoteliſchen Welterklärung war es ſo wenig wie der Platoniſchen gelungen, dem ſpeculativen Bedürfniß nach Einheit und vernünftiger Nothwendigkeit in der Nachweiſung der oberſten Cauſalverknüpfung der Wirklichkeit, in der Ableitung des abhängigen Seins aus dem ſelbſtändigen ganz zu genügen. In Plato's Dialektik ward der von ihm behauptete Zuſammenhang zwiſchen der formalen, der materialen und der wirkenden Urſache nicht näher nachgewieſen und entwickelt, und daher blieb in ſeiner Phyſik die innere Nothwendigkeit des beſtimmenden Verhältniſſes der Gottheit und der Ideen zu dem Stoffe des ſinnenfälligen Weltgebäudes und der erſchaffenen Seelen unbewieſen und unerklärt. Hieraus ergab ſich auch für ſeine Lehre der zwar bereits von den alten Akademikern, wie von Manchen der neueren Erklärer Plato's geläugnete und auf exegetiſchem Wege beſeitigte, aber von Ariſtoteles aufgedeckte und bei einer unbefangenen Auslegung der Platoniſchen Worte nicht zu verkennende Mangel: das Beſtimmbare ohne Einwirkung von Seiten des Urgrundes und unabhängig von demſelben, und mithin auch den Urgrund ohne erzeugende, bildende und beherrſchende

Thätigkeit von Ewigkeit her bis zu dem Beginne der Hervorbringung von Welt und Zeit bestehen zu lassen. Ebenfalls bei Aristoteles — ungeachtet der richtigeren Anerkennung der Anfangslosigkeit der göttlichen Wirksamkeit und des göttlichen Werkes — hatte wohl die Vereinigung der wirkenden Ursachen mit den Formen und den Zwecken, aber nicht auch die materiale Ursache ihre für den Gesichtskreis seiner eignen Betrachtungen zureichende Erklärung in der Einheit des Urwesens gefunden und hinsichtlich des von ihm angenommenen ewigen Ursprungs aller Veränderung, hinsichtlich der Weise, wie das schlechthin übersinnliche und unveränderliche Sein auf das sinnenfällige und veränderliche ewig bewegend einwirke, vermochte er keine selbst auf dem damaligen Standpunct der astronomischen Voraussetzungen für die Vernunftforschung zureichende Erklärung aufzustellen. Zugleich hatte er einen Rückschritt von dem durch Plato bereits eingenommenen Standort in der Hinsicht gethan, daß er den praktischen Theil seiner Lehre nur locker mit dem theoretischen zu verbinden gewußt. Daher mußte, so lange noch die Regsamkeit des philosophischen Geistes unter den Griechen zu einer selbständigen Erwägung der Bedeutung der Probleme kräftig genug war, nach dem Auftreten des Platonischen und des Aristotelischen Systemes das Streben mancher durch beide nicht befriedigter Denker auf neue Versuche zur Ausbildung einer systematischen Weltansicht gerichtet sein, durch welche die höchste der philosophischen Aufgaben, die Ergründung der vollständigen Einheit und vernünftigen Nothwendigkeit in der allumfassenden Ursachlichkeit gelöst, und dem gemäß auch die Bedeutung und Bestimmung des menschlichen Handelns aus der Natur der Dinge und aus der Weltordnung zureichend abgeleitet würde. Zur Erreichung dieses Zieles konnte aber in Beziehung auf die bisherigen Versuche ein doppelter Weg sich darbieten und ward dieser doppelte Weg wirklich eingeschlagen. Auf der einen

Dritte Periode.

Fortdauer des Lebens der attiſchen Philoſophie mit Abnahme ſeiner Kraft bis zum Untergang ſeiner Reinheit und Selbſtändigkeit.

Von Zeno aus Cittium bis auf Antiochus aus Askalon.

Einleitende Betrachtung.

106. Der Ariſtoteliſchen Welterklärung war es ſo wenig, wie der Platoniſchen gelungen, dem ſpeculativen Bedürfniß nach Einheit und vernünftiger Nothwendigkeit in der Nachweiſung der oberſten Cauſalverknüpfung der Wirklichkeit, in der Ableitung des abhängigen Seins aus dem ſelbſtändigen ganz zu genügen. In Plato's Dialektik ward der von ihm behauptete Zuſammenhang zwiſchen der formalen, der materialen und der wirkenden Urſache nicht näher nachgewieſen und entwickelt, und daher blieb in ſeiner Phyſik die innere Nothwendigkeit des beſtimmenden Verhältniſſes der Gottheit und der Ideen zu dem Stoffe des ſinnenfälligen Weltgebäudes und der erſchaffenen Seelen unbewieſen und unerklärt. Hieraus ergab ſich auch für ſeine Lehre der zwar bereits von den alten Akademikern, wie von Manchen der neueren Erklärer Plato's geläugnete und auf exegetiſchem Wege beſeitigte, aber von Ariſtoteles aufgedeckte und bei einer unbefangenen Auslegung der Platoniſchen Worte nicht zu verkennende Mangel: das Beſtimmbare ohne Einwirkung von Seiten des Urgrundes und unabhängig von demſelben, und mithin auch den Urgrund ohne erzeugende, bildende und beherrſchende

Thätigkeit von Ewigkeit her bis zu dem Beginne der Hervorbringung von Welt und Zeit beſtehen zu laſſen. Ebenfalls bei Ariſtoteles — ungeachtet der richtigeren Anerkennung der Anfangsloſigkeit der göttlichen Wirkſamkeit und des göttlichen Werkes — hatte wohl die Vereinigung der wirkenden Urſachen mit den Formen und den Zwecken, aber nicht auch die materiale Urſache ihre für den Geſichtskreis ſeiner eignen Betrachtungen zureichende Erklärung in der Einheit des Urweſens gefunden und hinſichtlich des von ihm angenommenen ewigen Urſprungs aller Veränderung, hinſichtlich der Weiſe, wie das ſchlechthin überſinnliche und unveränderliche Sein auf das ſinnenfällige und veränderliche ewig bewegend einwirke, vermochte er keine ſelbſt auf dem damaligen Standpunct der aſtronomiſchen Vorausſetzungen für die Vernunftforſchung zureichende Erklärung aufzuſtellen. Zugleich hatte er einen Rückſchritt von dem durch Plato bereits eingenommenen Standort in der Hinſicht gethan, daß er den praktiſchen Theil ſeiner Lehre nur locker mit dem theoretiſchen zu verbinden gewußt. Daher mußte, ſo lange noch die Regſamkeit des philoſophiſchen Geiſtes unter den Griechen zu einer ſelbſtändigen Erwägung der Bedeutung der Probleme kräftig genug war, nach dem Auftreten des Platoniſchen und des Ariſtoteliſchen Syſtemes das Streben mancher durch beide nicht befriedigter Denker auf neue Verſuche zur Ausbildung einer ſyſtematiſchen Weltanſicht gerichtet ſein, durch welche die höchſte der philoſophiſchen Aufgaben, die Ergründung der vollſtändigen Einheit und vernünftigen Nothwendigkeit in der allumfaſſenden Urſachlichkeit gelöſt, und dem gemäß auch die Bedeutung und Beſtimmung des menſchlichen Handelns aus der Natur der Dinge und aus der Weltordnung zureichend abgeleitet würde. Zur Erreichung dieſes Zieles konnte aber in Beziehung auf die bisherigen Verſuche ein doppelter Weg ſich darbieten und ward dieſer doppelte Weg wirklich eingeſchlagen. Auf der einen

in der Philosophie an die Stelle des vorzugsweise originellen und productiven Geistes ein vorzugsweise prüfender und sichtender trat, zeigte sich der letztere, wie einerseits zwischen den vorhandenen Lehrbegriffen wählend und das Gewählte dogmatisch und systematisch verknüpfend, so auf der andern Seite die Gültigkeit von allem Vorhandenen verwerfend und die Möglichkeit des dogmatischen Erkennens überhaupt bestreitend. Hiermit machte sich die vollständige Eigenthümlichkeit des Skepticismus geltend, die weiter unten näher bezeichnet werden wird. Für eine geraume Zeit und zwar sogleich mit dem Auftreten der Stoa gewann der Skepticismus eine Hauptstätte in der Akademie und unterhielt von hier aus einen lebhaften Kampf mit der Dogmatik jener Schule. Allmählig erlosch der Eifer und verlor sich die Bedeutung dieses Kampfes der Stoa und der neueren Akademie. Die zwei Parteien, die eine ihrerseits, indem sie die strenge Eigenthümlichkeit des stoischen Lehrbegriffs eklektisch milderte, die andere, indem sie von der Skepsis zu einer gemäßigten Dogmatik zurückkehrte und eine wesentliche Uebereinstimmung des Platonismus und des Stoicismus annahm, beide auf gleichem Wege, indem sie vorzüglich nur das Praktische als den Hauptgegenstand des Forschens in's Auge faßten, näherten sich einander so sehr, daß zuletzt eine völlige Versöhnung unter ihnen zu Stande kam. Zugleich war aber auch für die Selbständigkeit, Reinheit und Kraft des Lebens der attischen und mit ihr der griechischen Philosophie das Ende gekommen.

Die ſtoiſche Lehre.

108. Durch Zeno aus Cittium [1]), einer Stadt auf der Südküſte von Cypern, erhielt die Lehre der Stoa ihren er-

[1]) Diog. L. VII. 1. seq. Suid. s. v. *Ζήνων*. Sein Geburts- und Todesjahr laſſen ſich nicht genau beſtimmen. Er ſcheint ein älterer Zeitgenoſſe des Königs von Macedonien Antigonus Gonatas geweſen zu ſein. Im jugendlichen Mannesalter kam er nach Athen und ſoll daſelbſt während eines Zeitraumes von zwanzig Jahren zuerſt den Cyniker Krates, ſpäter die Megariker Diodorus Kronus und Stilpo, zuletzt die Akademiker Xenokrates und Polemo gehört haben. Seine Lebenszeit fiel hiernach in die letzte Hälfte des vierten und in die erſte Hälfte des dritten Jahrhunderts vor Chriſto. Diog. L. VII. 3. 4. 15. 24. 25. In einer Säulenhalle zu Athen, welche von Malereien des Polygnotus, mit denen ſie geſchmückt war, *ἡ ποικίλη στοά* hieß, eröffnete er eine Schule, deren Theilnehmer *οἱ ἐκ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι* und *οἱ στωϊκοί* genannt wurden. l. c. VII. 5. Er ſoll ſeiner Schule acht und funfzig Jahre lang vorgeſtanden und ein ſehr hohes Alter erreicht haben l. c. 28., wegen ſeines perſönlichen Charakters, wegen der Uebereinſtimmung ſeiner ſtreng ſittlichen Lehre und Lebensweiſe in ſeltnem Maße von den Athenienſern verehrt. l. c. VII. 6. 10. 15. 26. 27. In ſeinen Schriften (l. c. VII. 4.), von denen uns nur wenige Bruchſtücke aufbewahrt worden, ſcheint er die Lehrbegriffe ſeines Syſtemes ſchlicht und einfach vorgetragen zu haben (l. c. VII. 18. 84. Cic. de Nat. Deor. II. 7.). Von ſeinen unmittelbaren Schülern blieben nicht Alle ſeiner Lehre getreu. Insbeſondere entfernten ſich zwei derſelben, Ariſto aus Chios und Herillus aus Karthago ſo ſehr von ſeinen Anſichten, daß ſie als Stifter eigner Secten betrachtet werden konnten. Jedoch war die Dauer dieſer Secten eben ſo kurz, als ihre Bedeutung und ihr Anſehen gering. Ariſto verwarf den phyſikaliſchen und den logiſchen Theil der Philoſophie (— *τὸν*

ſten Entwurf, und ward von den beiden nächſten Nachfolgern ihres Stifters, von Kleanthes aus Aſſus in Troas [1]) und von Chryſippus aus Solō oder aus Tarſus in Cili-

μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δὲ οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς —), und wollte die Ethik nur als Lehre vom höchſten Gut, ohne eine beſondere Erörterung der einzelnen Pflichten behandelt wiſſen. Das oberſte Ziel des Strebens fand er darin, daß man ſich gegen Alles, was weder zur Tugend noch zum Laſter gehöre, ganz gleichgültig verhalte, und keinem Gegenſtand und Zuſtand in dieſen Sphären einen größeren Werth oder Unwerth vor dem andern beilege. Diog. L. VII. 160. seq. Plut. de Virt. moral. 2. de Stoic. Repugn. 7. adv. Stoic. 27. Sext. Emp. adv. Math. XI. 64. Stob. Ecl. I. p. 826—30. u. 918. Cic. Acad. Quaest. IV. 39. 42. de Fin. II. 13. IV. 16. 17. 25. de Nat. Deor. I. 14. de Leg. I. 13. 21. Er lehrte in dem Gymnaſium Cynoſarges. Diog. L. l. c. Herillus machte einen Unterſchied zwiſchen dem ſchlechthin höchſten Gut oder dem letzten Zwecke, den bloß die Weiſen ins Auge faſſen, wofür er die Wiſſenſchaft ausgab, und zwiſchen dem untergeordneten Endzweck (τέλος), nach welchem auch die Nichtweiſen ſtreben. Diog. L. VII. 37. 165. u. 166. Cic. Acad. Quaest. IV. 42. de Fin. II. 13. IV. 14. u. 15. V. 15. de Orat. III. 17.

[1]) Er kam in der größten Dürftigkeit nach Athen und ernährte ſich hier, während er Zeno's Vorträge beſuchte, durch Tagelöhnerarbeit, welche er des Nachts verrichtete, wegen ſeiner Arbeitſamkeit und ſittlichen Kraft der zweite Herakles genannt. Nicht mit ſchneller Faſſungskraft begabt erſetzte er ſie durch ſeinen Fleiß und brachte es ſo weit, daß er vor mehreren anderen würdigen Schülern Zeno's den Vorzug erlangte, nach deſſen Tode das Haupt der ſtoiſchen Schule zu werden. Er ſoll, wie ſein Lehrer, über achtzig Jahre alt geworden ſein. Von ſeinen Schriften hat ſich außer einigen Bruchſtücken bloß ein Hymnus an Zeus erhalten. Diog. L. VII. 168—176. Plut. de recta rat. aud. 18. Stob. Ecl. I. p. 30. seq.

cien [1]), hauptſächlich von dem letzteren, zu demjenigen Grade der Vollendung, der vollſtändigen und gründlichen Ausführung erhoben, deſſen ſie nach ihrer Anlage und ihren Grundbegriffen fähig war. Die Philoſophie erklärten die Stoiker sortgemäß für das Streben nach Weisheit, die Weisheit ber für die Wiſſenſchaft der göttlichen und der menſchlichen Dinge [2]). An der Einheit dieſes Strebens erkannten ſie ei aus einander tretende weſentlich verbundene Hauptrichgen an, nämlich die Richtung zunächſt auf die Mittel Weiſen, durch welche die Wahrheit und die Wiſſenft gewonnen wird, alsdann auf die Natur der Dinge,

[1]) Nach Apollodorus ſtarb er drei und ſiebzig Jahre alt, in der hundert und drei und vierzigſten Olympiade (ungefähr 208 vor Chr.). Er war der Schüler und Nachfolger des Kleanthes. Durch ſeinen Scharfſinn und durch die Lebhaftigkeit und Thätigkeit ſeines Geiſtes (— er war ein ſo fruchtbarer Schriftſteller, daß er nicht weniger, als ſieben hundert und fünf Schriften verfaßt haben ſoll, indem er freilich mit der größten Weitſchweifigkeit verfuhr, öfters über den nämlichen Lehrſatz handelte, und Stellen aus fremden Werken als Zeugniſſe und Beiſpiele in großer Menge auszuſchreiben pflegte —) erwarb er ſich das höchſte Anſehen in ſeiner Schule, und galt vorzugsweiſe für die Stütze der Stoa. Daher heißt es bei Cicero (Acad. Quaest. IV. 24.): sed quid eos colligam, cum habeam Chrysippum, qui fulcire putatur porticum Stoicorum, und bei Diogenes Laertius findet ſich der Vers zu ſeinem Preiſe: *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά.* Aus ſeinen Schriften, welche insgeſammt verloren gegangen ſind, werden demnach auch häufiger, als aus denen ſeiner beiden Vorgänger, einzelne Sätze in unſeren Quellen angeführt. Diog. L. VII. 179—202. Plut. de Stoic. Repugn. 2. 10. 24. Cic. Acad. Quaest. IV. 24. 27. 47. de Nat. Deor. III. 10. de Divin. I. 3. de Orat. I. 11. Sen. de Benef. I. 3.

[2]) Plut. de Plac. Philos. in procem.. Sen. Epist. 89.

zuletzt auf die naturgemäße Handlungsweiſe des Menſchen. Hiernach theilten ſie die Philoſophie in Logik, Phyſik und Ethik ein [1]).

1. Logik.

109. Die ſtoiſche Logik, welche hauptſächlich dem Chryſipp ihre Ausbildung verdankte [2]), hatte einen ſehr ausgedehnten Umfang und vereinigte die Grammatik und die Rhetorik mit der Denk- und Erkenntnißlehre [3]). Ihrem Hauptzwecke nach galt ſie für die Anweiſung zur Beurtheilung der Wahrheit, der Wahrſcheinlichkeit und der Falſchheit in den menſchlichen Vorſtellungen, und überhaupt zur Erreichung der gültigen wiſſenſchaftlichen Erkenntniß [4]). Sie unterſchied die unwillkürlichen Vorſtellungen [5]), als leidende Seelenzuſtände, in denen die Gegenſtände, wie ſie vor der Ueberlegung unſerer Betrachtung ſich darbieten, vergegenwärtigt werden, von den mit Freiheit erfolgenden Beurtheilungen und Beiſtimmungen [6]), in denen wir den Inhalt einer bereits erwognen Vorſtellung als von uns anerkannt und behauptet gelten laſſen [7]). Die Vorſtellun-

[1]) Plut. l. c. Sen. l. c. Diog. L. VII. 39. u. 40. Cic. Acad. Quaest. I. 5. de Fin. IV. 2.

[2]) Diog. L. VII. 179: *οὕτω δ' ἐπίδοξος ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ἐγένετο, ὥστε δοκεῖν τοὺς πλείους ὅτι εἰ παρὰ θεοῖς ἦν ἡ διαλεκτική, οὐκ ἄν ἦν ἄλλη ἢ ἡ Χρυσίππειος.*

[3]) Diog. L. VII. 40. 43. 44. 62.

[4]) l. c. 46. Cic. de Fin. III. 21.

[5]) *φαντασίαι*, visa Cic.

[6]) *συγκαταθέσεις*, assensus Cic.

[7]) Diog. L. VII. 45. 49. 50. Sext. Empir. adv. Math. VII. 227 — 244. 257. Plut. de Plac. Philoſ. IV. 12. Cic. Acad. Quaest. I. 11. IV. 12. Gell. Noct. Att. XIX. 1: visa animi, quas *φαντασίας* philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animadversionem rei pellitur, non voluntatis sunt neque arbitraria, sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitanda. Probationes autem, quas *συγκαταθέσεις*

gen liegen unſren innerlichen Ausſagen zum Grunde, welche dem Verſtand angehören, deſſen Thätigkeit an den Gebrauch der Sprache gebunden iſt und welcher dasjenige ausſpricht, was ihm durch jene ſich darbietet [1]). Nach einem der für ſie in Betracht kommenden Eintheilungsgründe ſind die Vorſtellungen theils ſinnliche, theils nicht ſinnliche, jenachdem ſie entweder vermittelſt der Sinnesorgane oder durch die Vernunft gewonnen werden. Nach einem andern Unterſcheidungsgrund ſind ſie in uns entweder durch wirklich vorhandne Gegenſtände bewirkt, oder ſcheinen dies nur zu ſein oder rühren als leere Einbildungen bloß aus unſren innern Gemüthszuſtänden her [2]). Im erſten Fall ſteht der Vorſtellungsgegenſtand [3]) der Vorſtellung gegenüber. Jener iſt derjenige, was die Vorſtellungen hervorbringt und auf die Seele einzuwirken vermag, während alsdann die Vorſtellung der in der Seele bewirkte Zuſtand iſt, welcher in und mit ſich ſelbſt auch den bewirkenden Gegenſtand offenbart [4]). Wie Ariſtoteles nahmen ſie keine angebornen Begriffe an, ſondern auch ihnen galt die menſchliche Seele gleich nach der Geburt für ein zum Beſchreiben zubereitetes Blatt, in welches zunächſt durch die Sinneswahrnehmungen etwas eingeſchrieben wird. Das Wahrgenommene wird im Gedächtniß feſtgehalten, und aus vielen gleichartigen Erinnerungen

---

vocant, quibus eadem visa noscuntur ac dijudicantur, voluntaria sunt fiuntque hominis arbitratu.

[1]) Diog. L. VII. 49: *προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία, εἶθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ.*

[2]) l. c. 50. u. 51. Sext. Emp. adv. Math. VII. 241: *ἐπεὶ ἡ φαντασία γίνεται ἤτοι τῶν ἐκτος, ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὃ δὴ κυριώτερον διάκενος ἔλκυσμὸς παρ' αὐτοῖς καλεῖται.*

[3]) *τὸ φανταστόν.*

[4]) Plut. de Plac. Phil. IV. 12.

entſpringt die Erfahrung [1]). Aus den vermittelſt der Sinnesfunctionen unmittelbar gewonnenen Vorſtellungen bilden wir andre in verſchiednen Weiſen, theils nach der Aehnlichkeit, wie wir zum Beiſpiel Sokrates nach ſeinem Bildniß uns vorſtellen, theils nach der Analogie, alſo in einer entweder vergrößernden oder verkleinernden Anwendung eines wahrgenommenen Verhältniſſes auf Objecte, welche nicht unſren Sinnen ſich darſtellen, ferner durch die Verſetzung wahrgenommener Beſtandtheile, dann durch die Zuſammenſetzung, endlich durch die Entgegenſetzung und durch die Verneinung [2]). Hierbei unterſcheiden ſich die unkünſtleriſchen oder bloß natürlichen, die dem in irgend einer Sphäre ungebildeten Denken angehörigen Vorſtellungen von den künſtleriſchen, welche die Ergebniſſe des Unterrichts und der ſorgfältigen Betrachtungen ſind [3]). Die Vorſtellungen des Allgemeinen oder die Begriffe wurden, inſofern ſie mit Sorgfalt methodiſch ausgebildet ſind, auch ſchlechthin „Begriffe" [4]), inſoweit ſie dagegen bloß natürliche und mithin der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung noch bedürftige ſind, auch die „vorgefaßten Vorſtellungen" [5]) von den Stoikern genannt [6]). Unſre Begriffe insgeſammt zerfallen in vier Kategorieen oder Hauptclaſſen, von denen die erſte die allen Beſtimmungen zum Grunde liegenden ſubſiſtirenden Gegenſtände, die zweite die bleibenden Eigenſchaften des Subſiſtirenden, die dritte die veränderlichen Beſchaffenheiten, die vierte die einem Gegenſtande bloß relativ, im Verhältniß zu einem an-

---

[1]) Plut. de Plac. Philos. IV. 11.

[2]) Diog. L. VII. 52. seq. Sext. Emp. adv. Math. III. 40. Cic. de Fin. III. 10.

[3]) l. c. 54. Plut. de Plac. Philos. IV. 11.

[4]) ἔννοιαι.

[5]) προλήψεις.

[6]) Plut. l. c. Diog. L. VII. 51. u. 54.

deren Gegenſtande zukommenden Merkmale umfaßt [1]). Alles denkende Erkennen erfolgt mit Hülfe der Sprache, in welcher die Vorſtellungen den für unſeren Verſtand unentbehrlichen Ausdruck finden, und ſo kommt hierbei immer dreierlei in Betracht, die ſprachliche Bezeichnung, der bezeichnete Gedanke und der durch den Gedanken aufgefaßte reale Gegenſtand. Unter dieſen Dreien iſt es nur der Gedanke, welcher dem Gegenſatze zwiſchen der Wahrheit und Falſchheit unterliegt, und auch er nur, inſofern er in dem Urtheil ausgeſprochen wird [2]).

110. Ein Theil unſerer Vorſtellungen iſt zum begreiflichen Erkennen geeignet, ein andrer nicht. Nur diejenigen ſind dazu geeignet, uns eine begreifende, von Ueberzeugung begleitete Erkenntniß [3]) zu gewähren [4]), welche von einem wirklich vorhandenen Gegenſtande, dem ſie genau entſprechen, in uns ſich abgebildet und ausgedrückt haben und daher beſchaffen ſind, wie ſie es unmöglich ſein könnten, wenn der Gegenſtand nicht vorhanden geweſen wäre [5]). Die Vorſtellungen dieſer Art wurden von den älteren Stoikern als das Kriterien der Wahrheit betrachtet, ſo daß alſo die Urtheile wahr ſind, in denen wir ihren Inhalt ausſprechen,

[1]) Simpl. in Cat. fol. 16. b: ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα, εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρός τί πῶς ἔχοντα. l. c. 42. b. seq. 44. b. 55. a.

[2]) Diog. L. VII. 49. 63. u. 64. Sext. Empir. adv. Math. VIII. 10—12. Pyrrh. Hyp. II. 104.

[3]) κατάληψις, comprehensio Cic.

[4]) καταληπτικαὶ φαντασίαι, visa comprehensibilia Cic.

[5]) Sext. Empir. adv. Math. VII. 247. 248: καταληπτικὴ δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐνασφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἄν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Cic. Acad. Quaest. IV. 6: visum impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset. l. c. 11. Diog. L. VII. 46. u. 54.

und die Schlüſſe, die wir regelrecht aus ihnen ableiten [1]). Die neueren fügten hinzu, daß bei ihrer Vergegenwärtigung nichts vorhanden ſein dürfe, was ihrer Anerkennung und Annahme in unſerem Innern entgegenſtehe [2]). Denn es könne der Fall eintreten, daß wir, wann eine zum begreifenden Erkennen taugliche Vorſtellung von uns gefaßt ſei, verhindert werden, ihr unſeren Beifall zu geben, ſie mithin zu unſerer Behauptung zu machen, weil Umſtände vorhanden ſein, um derentwillen wir ihren Gegenſtand für unmöglich halten [3]). Die Vorſtellungen jener Art führen eine charakteriſtiſche Klarheit und Beſtimmtheit mit ſich, welche jeder leeren Einbildung, wie dieſelbe auch in uns entſtanden ſein mag, mangelt [4]). Indem wir ihnen unſere Beiſtimmung ertheilen, beſitzen wir in ihnen die begreifende Erkenntniß [5]). Dieſe wird, wenn ſie auf dem Wege der apodiktiſchen Beweisführung durch zulängliche Gründe geſtützt eine unerſchütterliche Feſtigkeit erlangt, zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß [6]). Aus

---

[1]) Sext. Empir. l. c. 253.

[2]) l. c.

[3]) l. c. 254—257.

[4]) Cic. Acad. Quaest. IV. 16: omnium deinde inanium visorum una depulsio est, sive illa cogitatione informantur, quod fieri solere concedimus, sive in quiete, sive per vinum, sive per insaniam. Nam ab omnibus ejusdem modi visis perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abesse dicemus. l. c. I. 11: visis non omnibus adjungebat fidem (Zeno), sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur; id autem visum, quum ipsum per se cerneretur, comprehensibile.

[5]) l. c. 11. Sext. Empir. l. c. 151.

[6]) Sext. Empir. l. c. Cic. l. c. 11. u. 47. Cicero erwähnt, daß Zeno die Stufenfolge in der Steigerung der Vorſtellungen bis zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß (φαντασία, συγκατάθεσις, κατάληψις, ἐπιστήμη) auf folgende Weiſe bil-

inem Syſtem ſolcher Erkenntniſſe beſteht die eigentliche Wiſ-
ſchaft [1]).

2. Phyſik.

111. An der Phyſik unterſchieden die Stoiker bereits
ſpecielleren, die mathematiſch empiriſchen Unterſuchungen,
lche den Mathematikern und Aerzten gemeinſchaftlich mit
Phyſikern angehören, von den in den allgemeinen Cau-
ſammenhang der Dinge eingehenden, mit denen die Phy-
ausſchließlich ſich beſchäftigen, alſo nach unſerer Art
ſprechen, von den rein philoſophiſchen. Zu den letzteren
neten ſie die Fragen, ob die Sonne und die Geſtirne aus
off und Form beſtehen, ob die Welt entſtanden oder un-
ſtanden, beſeelt oder unbeſeelt, vergänglich oder un-
gänglich ſei, und ob ſie durch eine Vorſehung regiert
de [2]). Die Verſchiedenheit der ſtoiſchen Naturphiloſophie
der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen bei der weſentlichen
reinſtimmung in der Anerkennung der Bedeutung des
logiſchen Princips beruht auf dem Fundamentalſatz der
ren, es gebe keine unkörperliche Subſtanz, es ſei unmög-
, daß etwas von einem unkörperlichen Gegenſtand bewirkt
de, vielmehr müſſe alles Subſiſtirende und überhaupt
ende körperlich ſein [3]). Dieſe Annahme hing bei den

ich angedeutet habe: quum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum, inquiebat, hujusmodi est. Deinde, quum pullum digitos constrinxerat, assensus hujusmodi. Tum quum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat... Quum autem laevam manum admoverat et illum pugnum arcte vehementerque compresserat, scientiam talem esse dicebat. l. c. 47.

[2]) Stob. Ecl. II. p. 128.

[3]) Diog. L. VII. 132.

[1]) Cic. Acad. Quaest. I. 11. Diog. L. VII. 56. Stob. Ecl. I. p. 336 u. 338. Plut. de Plac. Philos. IV. 20. Vergl. Simpl. in

Stoikern auf das engſte mit ihrer logiſchen Vorausſetzung zuſammen, daß unſre Erkenntniß insgeſammt aus der Grundlage der Sinneswahrnehmung hervorgehe, daß es die von außenher auf unſre Sinnesorgane erfolgenden Eindrücke ſein, in denen ſich unmittelbar das Daſein des von unſrem Vorſtellen unabhängigen Realen für unſer Vorſtellen offenbare. Hiernach hielten ſie dafür, nur das ſinnlich Wahrnehmbare ſei das unmittelbar Vorhandne und Subſiſtirende in der Natur, dem alle denkbaren Eigenſchaften der Realität als ſeine inhärirenden Beſtimmungen zukommen, und ſo könne überhaupt nichts ſubſiſtiren und ſeine Wirklichkeit durch Wirkſamkeit erweiſen, was nicht ein Ausgedehntes und Raumer-

Cat. fol. 44. b. Für unkörperlich galt den Stoikern nur der Raum, die Zeit, und der ausgeſagte, durch die Sprache, die etwas Körperliches iſt, bezeichnete Gedanke (τὸ σημαινόμενον oder τὸ λεκτόν). Sext. Empir. adv. Math. VII. 38. VIII. 10. u. 11. X. 218. Diog. L. VII. 63. 140. u. 141. Senec. Ep. 106. u. 117. Stob. Ecl. I. p. 260. u. 390. Sie nannten auch die Eigenſchaften und Zuſtände an den ſubſiſtirenden Dingen „Körper," in einer ihrer paradoxen Vorſtellungs- und Ausdrucksweiſen, weil ſie dieſelben für körperliche, in den Körpern ſich wirkſam erweiſende Beſtimmungen des Körperlichen hielten. Plut. de Stoic. Repugn. 43. adv. Stoic. 45. Senec. Epist. 106. u. 117. In dieſem Sinn behandelt Seneca (Ep. 106.) nach der Lehre Chryſipp's die Frage, „ob das Gute ein Körper ſei?" und ſagt hierüber: bonum hominis necesse est corpus sit, cum ipse corporalis. Mentior, nisi et quae alunt illud et quae valetudinem ejus vel custodiunt vel restistuunt, corpora sunt, ergo et bonum ejus corpus est. Non puto te dubitaturum, an affectus corpora sint, tanquam ira, amor, tristitia. Si dubitas, vide an vultum nobis mutent, an frontem adstringant, an faciem diffundant, an ruborem evocent, an fugent sanguinem. Quid ergo? tam manifestas corpori notas credis imprimi, nisi a corpore? et rel. Er ſchließt dieſe Betrachtung mit den Worten: bonum corporis corporale est, bonum hominis et corporis bonum est, itaque corporale est.

füllendes ſei. In Anleitung dieſes Grundſatzes mußten ſie die von Plato und von Ariſtoteles geltend gemachte Annahme der rein geiſtigen Natur des Urweſens verwerfen und ſtellten demgemäß auch im Gebiet des abhängigen Seins über die Eigenthümlichkeit der Naturkräfte und über das Weſen der Seele von beiden Denkern ſehr abweichende und mehr zum Heraklit ſich hinneigende Anſichten auf. Durch ihre Beobachtungen über die Bedeutung der Wärme für das Werden, Beſtehen und die Thätigkeit aller Individuen wurden ſie zu der Anſicht geführt, daß im Weltall unter den vier Elementen dem Aether oder dem Feuerſtoffe die alles Einzelne durchdringende, mit Kraft erfüllende, erzeugende und belebende, ordnende und beherrſchende Macht zukomme [1]). Der Aether iſt aber als beſtimmtes Element in ſeiner Verbindung mit den andern Elementen, aus denen er hervorgeht und in welche er übergeht [2]), eben ſo wohl, wie jedes der übrigen, etwas Entſtehendes und Vergehendes, und die Welt, die aus lauter vergänglichen Theilen beſteht, kann nicht unentſtanden ſein und eine ewige Dauer haben. Daher muß es eine von den Elementen verſchiedene unerzeugte und unvergängliche Grundurſache geben, aus welcher im periodiſchen Wechſel das Reich der mannigfaltigen geordneten Dinge entſpringt und in welche daſſelbe wieder zurücktritt [3]). Dieſe Grundurſache iſt die untrennbare Einheit des leidenden oder beſtimmbaren und des thätigen oder beſtimmenden Princips.

---

[1]) Cic. de Nat. Deor. II. 9. 10. 11. 22. III. 14. Diog. L. VII. 139. 156. Plut. Plac. Philos. I. 6. 7. Orig. Phil. c. 21. Stob. Ecl. I. p. 64. u. 538.

[2]) Cic. de Nat. Deor. II. 33.

[3]) Diog. L. VII. 134: *διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγεννήτους, ἀφθάρτους· τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι.* l. c. 137. 141. Senec. Epist. 89.

Das leidende iſt der körperliche, aber qualitätsloſe Urſtoff, die urſprüngliche Subſtanz, das thätige die vernünftige Urkraft, welche dem Stoff einwohnt. Kraft und Stoff in dieſer Einheit machen das Urweſen, die Gottheit in ihrem urſprünglichen Sein aus [1]).

---

[1]) Diog. L. VII. 134: *δοκεῖ δὲ αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν.* l. c. 136. 150. Sext. Empir. adv. Math. IX. 11. Plut. Plac. Phil. I. 3. Simpl. in Cat. fol. 12. b. Das Urweſen in ſeiner Einheit von Stoff und Kraft erſcheint in den Momenten zwiſchen dem Untergange und der neuen Bildung der Welt von Seiten des Stoffes nicht als qualitätslos, ſondern als das lauterſte vollkommenſte Feuer, welches als ſolches den Endpunct und den Anfangspunct der Sonderung der vier Elemente darſtellt. Plut. de Stoic. Repugn. 41. Diog. L. VII. 156. Plut. Plac. Phil. I. 7. Cic. de Nat. Deor. II. 22. 32. u. ſ. w. Es verſteht ſich hiernach, daß die ſtoiſche Lehre, ungeachtet ſie allem Wirkenden den Charakter der Körperlichkeit beilegt, weſentlich von dem Materialismus verſchieden iſt, welcher namentlich in der Demokritiſchen und Epikureiſchen Atomenlehre erſcheint. Das Charakteriſtiſche des Materialismus beſteht darin, daß nur das Körperliche als ſolches, das heißt, das Raumerfüllende und Bewegliche für das urſprüngliche Reale gehalten, daß aus der räumlichen Bewegung jede andre Thätigkeit abgeleitet, und daß die Stufenfolge in dem Daſein der Dinge auf bloße Gradunterſchiede in der mehr oder minder vollkommnen Zuſammenſetzung und Beweglichkeit des Materiellen zurückgeführt wird. Dagegen lehrten die Stoiker in einem entſchiedenen Gegenſatz gegen die Einſeitigkeit und Beſchränktheit dieſer Anſicht, daß eine höchſte Intelligenz, eine Alles denkende, und Alles, was wird, wollend bewirkende Urkraft die Grundkraft der ganzen Natur ſei, welche nur nicht als getrennt dem Körperſtoff gegenüberſtehend, ſondern als die in demſelben wohnende und wirkende,

112. Bei dem Beginn einer Weltbildung verwandelt ſich die beſtimmbare Seite des Urweſens durch die bewußtvoll bildende Thätigkeit deſſelben in die Beſtimmtheit der vier Elemente [1]). Die Urkraft verknüpft die Elemente zum Weltganzen und waltet in jedem Theile dieſes Ganzen auf eine dem beſtimmten Stoff angemeſſene Weiſe. Der alles übrige umfaſſende und durchdringende Aether wird der herrſchende Theil [2]), das unmittelbare Organ der göttlichen Lebenskraft und Vernunft [3]). Die Luft beſitzt eine Kraft, welche das Mannigfaltige in den irdiſchen Körpern bindet und zuſammenhält, und in jedem derſelben ſeine eigenthümliche Beſchaffenheit begründet [4]). Das Waſſer iſt als Nahrungsmittel der anderen Elemente eine Hauptbedingung der Fortdauer der Welt während des ihr angewieſenen Zeitraums [5]). Die Erde endlich bildet den feſten Mittelpunct der Welt und iſt insbeſondere zum Wohnplatz des Menſchengeſchlechtes beſtimmt [6]). Alle Gattungen ſowohl der anorgani-

---

ihn belebende, beſeelende und mit jeder Kraft erfüllende Macht gedacht werden müſſe.

[1]) Plut. de Stoic. Repugn. 41. 42. Stob. Ecl. I. p. 320. Plut. Plac. Phil. I. 12. Diog. L. VII. 136. 137. 142. In den Elementen ſtellen ſich die Hauptgegenſätze der Qualität des Körperlichen dar, in dem Aether oder Feuer die Wärme, in dem Waſſer die Feuchtigkeit, in der Luft die Kälte, in der Erde die Trockenheit. Diog. L. l. c. 137.

[2]) τὸ ἡγεμονικόν.

[3]) Diog. L. VII. 138. 139. 156. Plut. Plac. Phil. 1. 7. Euseb. Praep. Evang. XV. 15. Cic. Acad. Quaest. IV. 41. de Nat. Deor. I. 14. II. 22. Vergl. Sext. Empir. adv. Math. IX. 102.

[4]) Plut. de Stoic. Repugn. 43. adv. Stoic. 49. Stob. Ecl. I. p. 372.

[5]) Cic. de Nat. Deor. II. 46.

[6]) Cic. l. c. II. 53. Diog. L. VII. 155. Plut. Plac. Phil. III. 9. u. 10.

ſchen Körper, als auch der organiſirten lebendigen Geſchöpfe, welche auf der Erde und in Waſſer ſich befinden, ſind aus einer Miſchung der Elemente erzeugt [1]).

113. Dem Menſchen iſt vor den übrigen belebten Einzelweſen des unter dem Monde befindlichen Theiles der Welt der Vorzug der Vernunftfähigkeit verliehen worden [2]). Aber auch die Geſtirne, ſämmtlich von außerordentlicher Größe, ſind belebte und ſelbſtbewußte, aus dem beweglichſten und reinſten Theile des Aethers gebildete, von den Ausdünſtungen des Meeres und der Erde ſich ernährende, und in noch höherem Sinne, als die Menſchen, gottähnliche Weſen [3]). Die jedesmal beſtehende Welt iſt nur eine einzige, eine begrenzte und kugelförmige, und dreht ſich raſtlos im Kreiſe um ihren eignen Mittelpunct [4]). Aller Raum in ihr iſt von den Elementen erfüllt, ſo daß ſich keine den Zuſammenhang ihrer Theile trennende Leere findet [5]). Allmählig kommt es in dem Verlauf ihres Lebens dahin, daß das zu ihrer Fortdauer erfoderliche Verhältniß zwiſchen dem Warmen und dem Feuchten aufgehoben wird, und der Zeitpunct tritt ein, da das Feuer das Uebergewicht erlangt und die Weltverbrennung erfolgt. Hiermit löſt ſich die Welt in den urſprünglichen Zuſtand der Grundurſache auf, aus welchem

---

[1]) Diog. L. VII. 142. Stob. Ecl. I. p. 376. Alex. Aphr. de Mixt. p. 141.

[2]) Cic. de Nat. Deor. II. 53. Diog. L. VII. 86. u. 156. Plut. Plac. IV. 3.

[3]) Cic. l. c. II. 15. 16. Stob. Ecl. I. p. 538. Diog. L. VII. 143.

[4]) Diog. L. VII. 140. 143. Plut. Plac. Phil. II. 1. 9. Cic. de Nat. Deor. II. 18.

[5]) Diog. L. VII. 143. Plut. adv. Stoic. 30. Stob. Ecl. I. p. 382. 390. 392. Plut. Plac. Phil. II. 1. Außerhalb der Welt iſt die Leere, die als ſolche nichts Begrenztes ſein kann. l. l. c. c.

aber, weil die thätige Kraft in dem leidenden Stoff nie ruhen kann, von neuem ein auf gleiche Weiſe geordnetes Weltſyſtem hervorgeht [1]). Den Ausdruck „Welt" gebrauchten die Stoiker in einer dreifachen Bedeutung und bezeichneten mit ihm theils das ewige Urweſen, welches periodiſch die Mannigfaltigkeit der Dinge in ſich auflöſt und aus ſich erzeugt, theils das Weltgebäude, theils die Einheit des Urweſens und des Weltalls [2]). Demzufolge behaupteten ſie in weſentlich gleichem Sinne ſowohl: die Welt ſei ein lebendiges, beſeeltes, vernünftiges, denkendes Weſen [3]), als auch: Gott ſei ein unſterbliches lebendiges Weſen, vernünftig, vollkommen, glückſelig, keinem Uebel unterworfen, mit Vorſehung für die Welt und für Alles in derſelben ſorgend [4]). Ihrem Begriffe von Gott gemäß betrachteten ſie ihn und ſein allſeitiges, allumfaſſendes Wirken aus mannichfachen Geſichtspuncten und legten ihm eben ſo verſchiedene Benennungen bei, worin ihre Gegner etwas Widerſinniges finden konnten [5]). So nannten ſie ihn die Welt ſelbſt und den Baumeiſter der Welt, den Vater aller Dinge, den Geiſt oder Hauch, welcher durch das Univerſum dringt, den Aether und

[1]) Cic. de Nat. Deor. II. 9. 10. 46. Diog. L. VII. 134. Stob. Ecl. I. 312. 414. Euseb. Praep. Evang. XV. 18. Lactant. Div. Inst. VII. 23. Nemes. de Nat. hom. p. 147. seq.. Die „Natur" mußte den Stoikern zufolge ihrer metaphyſiſchen Grundanſicht für gleichbedeutend mit der „Gottheit" gelten. Man vergleiche z. B. Cic. de Nat. Deor. II. 22., wo in der Darſtellung der ſtoiſchen Lehre die Bezeichnungen „natura, natura mundi, und mens mundi" als gleichgeltend vorkommen.

[2]) Diog. L. VII. 137.

[3]) l. c. 142.

[4]) l. c. 147.

[5]) Cic. de Nat. Deor. I. 15. Diog. L. VII. 135: *Ἓν τὲ εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τὲ ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.*

das künſtleriſche Feuer, welches auf einem beſtimmten Wege zur Welterzeugung geht, den herrſchenden Theil der Welt und die allgemeine Natur, die Jegliches zuſammenhält, die Vernunft, das Verhängniß, die Schickſalsmacht, die Nothwendigkeit und ewige Wahrheit der künftigen Thatſachen, auch die Macht des ewigen Geſetzes, wodurch das menſchliche Handeln geleitet wird [1]). Gleichfalls nahmen ſie an, nach den verſchiedenen Wirkungsſphären werde die göttliche Kraft als Zeus, Athene, Here, Hephäſtos, Poſeidon, Demeter und ſo fort bezeichnet [2]).

114. Indem ſie nun auf eine zum Theil mit der Heraklitiſchen Lehre einſtimmige Weiſe das wechſelnde Werden, Beſtehen und Untergehen der Welt als Perioden des göttlichen Lebens betrachteten, waren ſie darauf bedacht, in dieſem Leben die denkende und beabſichtigende Thätigkeit als die herrſchende nachzuweiſen. Alles, nahmen ſie an, entwickelt ſich in der Welt zu der ihm angewieſenen und angemeſſenen Zeit nach den vernünftigen Geſetzen der Keime und Anlagen, welche in dem göttlichen Weſen für die einzelnen Dinge enthalten ſind [3]). Alles geſchieht daher dem Schickſal oder dem Verhängniſſe gemäß. Das Verhängniß iſt aber nichts Anderes, als die Vernunft, durch welche die Welt im

---

[1]) Diog. L. VII. 135. 147. 156. Plut. de Plac. Phil. I. 7. Cic. de Nat. Deor. I. 14. 15. II. 22. Stob. Ecl. I. p. 64. seq. 180. Mit der Ueberzeugung von der göttlichen Vorſehung hing bei den Stoikern die Meinung nahe zuſammen, daß ſich der Wille Gottes rückſichtlich auf bevorſtehende Ereigniſſe den Menſchen durch gewiſſe Vorbedeutungen und Zeichen offenbare, und daß es demzufolge eine Wahrſagerkunſt (μαντική) gebe. Cic. de Divin. I. 3. 38. Diog. L. VII. 149.

[2]) Diog. L. VII. 147. Cic. de Nat. Deor. I. 15. II. 23 — 28.

[3]) κατὰ σπερματικοὺς λόγους. Diog. L. VII. 148. 136. Plut. de Plac. Phil. I. 7. Stob. Ecl. I. p. 372.

Ganzen und im Einzelnen mit Vorſehung geleitet wird, als ie vernunftmäßig beſtimmte Verknüpfung der Urſachen aller Dinge, als der vernünftige Grund, vermöge deſſen das Geſchehene geſchehen iſt, das jetzt Werdende wird, das künftig Erfolgende erfolgen ſoll [1]). In dem Weltall iſt Jegliches

[1]) Diog. L. VII. 134. 138. 147. 149. Stob. Ecl. I. p. 180. 178. Plut. de Stoic. Repugn. 34. adv. Stoic. 36. Plut. Plac. Phil. I. 27. 28. Sext. Empir. adv. Math. IX. 101. Cic. de Nat. Deor. I. 14. 15. II. 65. Die Gründe für die Intelligenz der Welturſache wurden von Zeno in kurzen einfachen Schlüſſen ausgeſprochen. Die ſpäteren Stoiker erörterten ſie genauer und umſtändlicher. Zeno ſtellte in dieſer Beziehung drei Argumente auf: 1) Was Vernunftthätigkeit übt, iſt beſſer, als was ſie nicht übt. Nun gibt es nichts Beſſeres, als die Welt. Folglich übt die Welt Vernunftthätigkeit. 2) Kein Theil des Empfindungsloſen kann mit Empfindung begabt ſein. Nun ſind aber Theile der Welt mit Empfindung begabt. Alſo iſt die Welt ſelbſt nicht empfindungslos. 3) Nichts, was ohne Seele und Verſtand iſt, kann beſeelte und verſtändige Weſen aus ſich hervorbringen. Die Welt aber bringt ſolche Weſen aus ſich hervor. Mithin beſitzt ſie Seele und Verſtand. Cic. de Nat. Deor. II. 8. Sext. Empir. adv. Math. IX. 101—105. Kleanthes hob zur Begründung dieſer Lehre unter vier von Cicero (l. c. II. 5.) angeführten Beweiſen hauptſächlich die Betrachtung hervor, daß das Weltgebäude vollkommen geordnet und in Hinſicht der Schönheit und Zweckmäßigkeit ſeiner Einrichtung vollendet erſcheine, wie ſchon der bloße Anblick des geſtirnten Himmels lehre. Daher ſei es unmöglich, daß durch den Zufall oder durch eine bewußtloſe Macht das Daſein deſſelben habe bewirkt werden können. Chryſippus endlich ſchloß auch auf folgende Weiſe aus dem Vorhandenſein der menſchlichen Intelligenz auf die Vernünftigkeit der Weltkraft. Wenn etwas, behauptete er, in der Wirklichkeit iſt, was der Menſch durch ſeinen Verſtand und ſeine Kräfte hervorzubringen

auf das zweckmäßigste eingerichtet, und nach einer Uebereinstimmung und Stufenfolge der Zwecke ist jedem besonderen Sein die Bestimmung angewiesen, um eines Andern willen zu existiren. So sind die Früchte der Erde um der Thiere willen, die Thiere der Menschen wegen vorhanden. Der Mensch selbst, noch keineswegs das Vollkommene, obgleich ein gewisser Theil des Vollkommenen, ist zur Betrachtung und Nachahmung der Welt geschaffen. Lediglich die Welt, als das Allumfassende, Vollständige, Vollendete und Vollkommene ist schlechthin um ihrer selbst willen da [1]). Die Vollkommenheit ist aber nur und kann nur sein die Eigen-

nicht vermag, so ist die Macht, welche dies bewerkstelligt, vorzüglicher als der Mensch. Also muß diejenige Macht, welche die Weltkörper und ihre Anordnung hervorbringt und erhält, die menschlichen Fähigkeiten an Vorzüglichkeit übertreffen. Dies kann sie aber nur, insofern sie ein vollkommneres Vernunftwesen ist, als der Mensch, da die Vernunft unter allen Kräften den obersten Rang einnimmt. Cic. l. c. II. 6. Vergl l. c. II. 14. Das ganze zweite Buch der Ciceronischen Schrift über die Natur der Götter handelt von der stoischen Theologie, und stellt diese Lehre nach der vierfachen Eintheilung der Stoiker dar, indem dort der Stoiker Lucilius Balbus zuerst darthut, daß es eine Gottheit gibt, zweitens über die Natur der Gottheit sich erklärt, drittens zeigt, daß die Welt durch die göttliche Vorsehung regiert wird, viertens, daß die göttliche Vorsehung insbesondere für die menschlichen Angelegenheiten sorgt. Er geht hierbei von dem Gedanken aus, daß die Lehre von dem Dasein Gottes wegen ihrer so großen und unmittelbaren Evidenz eigentlich des Beweises gar nicht bedürfe, und beruft sich für diese Evidenz auf die Thatsache, daß zu allen Zeiten bei allen Völkern der Glaube an eine göttliche Macht sich finde, der daher Allen angeboren und gleichsam in die Seele eingegraben sein müsse. l. c. II. 2. 3. u. 4.

[1]) Cic. de Nat. Deor. II. 14. Vergl. l. c. 36—45.

ſchaft des Weltganzen in ſeiner Totalität und Einheit, ſie kann nicht auch den einzelnen Theilen deſſelben angehören. Mannigfaltige Uebel ſind in der Sphäre des Beſonderen als Bedingungen und Folgen des Guten unerläßlich, wie namentlich das ſittlich Gute ohne ſeinen Gegenſatz, ohne das in moraliſcher Hinſicht Böſe nicht möglich ſein würde [1]).

115. Den Begriff und Ausdruck „ψυχή“ ſcheinen die Stoiker von Ariſtoteles abweichend nur für das Princip des Lebens in den thieriſchen und menſchlichen Individuen, mit Ausſchluß des vegetativen Lebens der Pflanzen, gebraucht zu haben. Sie bezeichneten dadurch eine Stufenfolge des Daſeins in den drei Claſſen der anorganiſchen Körper, der Gewächſe und der irdiſchen beſeelten Körper, daß ſie die Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit in der erſten Claſſe auf eine bloße zuſammenhaltende Beſchaffenheit, die aus der bindenden Kraft der Luft nach ihrer Meinung entſpringt, in der zweiten Claſſe auf eine zuſammenhaltende Natur, in der dritten auf eine zuſammenhaltende Seele zurückführten. In Anleitung ihrer allgemeinen phyſikaliſchen Lehrſätze hielten ſie die individuelle Seele für einen Theil oder Ausfluß der allgemeinen Weltſeele, für einen feurigen oder ätheriſchen Stoff, welcher den ganzen Leib durchdringe [2]). Sie unter-

[1]) Plut. de Stoic. Repugn. 21. 35—37. 44. u. 46. adv. Stoic. 13. 14. 16. 17. Cleanth. hymn. v. 18. seq. Gell. Noct. Att. VI. 1. 2.

[2]) Diog. L. VII. 156. 157. Plut. de Plac. Phil. IV. 3. Galen. de Hipp. et Plat. Plac. II. p. 110. III. p. 112. Cic. de Nat. Deor. III. 14. Tusc. Quaest. I. 9. Außer dem allgemeinen Grunde, nach welchem die Seele als etwas Wirkendes für etwas auch der Körperlichkeit Theilhaftes ihnen gelten mußte, wird dieſer beſondre Grund für die Körperlichkeit der Seele dem Chryſipp zugeſchrieben, daß ſie im Tode von dem Leib getrennt werde, mit welchem ſie während des Lebens in Be-

ſchieden in der menſchlichen Seele die Intelligenz als den herrſchenden Theil, in welchem die Thätigkeiten des erkennenden oder bewußtvollen Lebens, das vernünftige Denken, das Vorſtellen überhaupt, das Begehren und das Wahrnehmen Statt finden, und welchem ſie im Herzen ſeinen Sitz anwieſen, und die untergeordneten, von jenem ausgehenden und beherrſchten Theile, die fünf Sinnesvermögen, das Sprachvermögen und das Zeugungsvermögen [1]). Es verſteht ſich, daß ſie den Menſchenſeelen keine endloſe Fortdauer zuerkennen konnten, da nach ihrer Lehre nichts Entſtandenes unvergänglich, ſondern nur die Einheit des thätigen und des leidenden Urprincips das ewig Beharrende iſt. Doch ſoll im Bezug auf die Fortdauer unſrer Seelen nach dem irdiſchen Tode Kleanthes angenommen haben, eine jede dauere bis zur Weltverbrennung fort, Chryſipp dagegen, dies gelte nur von den Seelen der Weiſen [2]).

3. Ethik.

116. Die ſtoiſche Ethik leitete das oberſte Geſetz der menſchlichen Handlungen und mithin die ganze ſittliche Geſetzmäßigkeit unſeres Lebens unmittelbar aus der in der Phyſik zur Anerkennung gebrachten vernünftigen, durch das göttliche Denken beſtehenden Ordnung des Weltganzen ab, indem

---

rührung ſtehe. Etwas Unkörperliches könne aber weder von einem Körper getrennt werden, noch ihn berühren. Nemes. de Nat. Hom. 2. p. 34.

[1]) Diog. L. l. c. Galen. l. c. II. p. 98. Plut. de Plac. Phil. IV. 4. 21. Abweichend von dem Zeugniſſe des Diogenes und von der Zenoniſchen Lehre bei Galenus bemerkt der Pſeudoplutarch l. c. 21.: *αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ.*

[2]) Diog. L. VII. 156. 157. Plut. Plac. Phil. IV. 7. Euseb. Praep. Evang. XV. 20. Tertull. de An. c. 54.

ſie das höchſte Gut oder das höchſte Ziel unſeres Strebens darein ſetzte, daß wir der Natur gemäß leben, alſo dasjenige, wozu uns unſere menſchliche Natur und in ihr die allgemeine Natur anleitet, ſtandhaft als die einzige Richtſchnur unſeres Thuns und Laſſens befolgen [1]). Die Bedeutung dieſes Moralprincips gründet ſich auf die Annahme und Unterſcheidung des erſten, ſchon in der früheſten Lebenszeit als urſprünglich in uns ſich ankündigenden Naturtriebes und des für die Menſchheit eigenthümlich und vollſtändig Naturgemäßen [2]). Im Bezug auf den vorangehenden Punct mußten die Stoiker zur Durchführung ihrer ethiſchen Anſicht die gewöhnliche Meinung widerlegen, daß die Begierde nach Luſt und die Verabſcheuung der Unluſt die urſprünglichen Triebe unſeres empfindenden Lebens ſein. Dies gelang ihnen auf eine ſcharfſinnige Weiſe.

117. Sie behaupteten nämlich, bei jedem empfindenden Individuum zeige ſich der Selbſterhaltungstrieb als der urſprüngliche Impuls, und das erſte natürlich Angemeſſene für jedes ſei die ihm verliehene Einrichtung ſeines Weſens und das Innewerden derſelben. Daher finde ſich das Individuum unmittelbar dazu geſtimmt, die Erhaltung dieſer Einrichtung und Alles, was die Erhaltung bewirke, zu lieben, dagegen ſeinen Untergang und Alles, was denſelben herbeizuführen ſcheine, zu verabſcheuen. Keinesweges beſtehe in dem Luſtgefühle das zunächſt Begehrte, ſondern dieſes Gefühl ſei etwas

[1]) τὸ ὁμολογουμένως oder ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, congruenter naturae convenienterque vivere. Stob. Ecl. II. p. 132. 134. Cic. de Fin. III. 7. Diog. L. VII. 87. 89.: φύσιν δὲ Χρύσιππος ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέξεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.

[2]) Cic. l. c. 5—8. Stob. Ecl. II. p. 138. 144. 148. Gell. Noct. Att. XII. 5. Diog. L. VII. 87. 88.

Hinzukommendes und Nachfolgendes, welches ſich alsdann einfinde, wann durch das Trachten nach Selbſterhaltung das der natürlichen Einrichtung des Einzelweſens Angemeſſene erlangt worden. Demzufolge freue ſich das empfindende Individuum aus demſelben Grunde, vermöge deſſen die Pflanze gedeihe [1]). In den Menſchen offenbart ſich der bezeichnete Trieb nach der Meinung der Stoiker auch als unmittelbare Zuneigung zur Erkenntniß und zum Entdecken des Wahren, wie ſie ſchon in früher Kindheit zu erwachen beginnt, und als unmittelbare Abneigung vor der Täuſchung und dem Irrthume [2]). Nachdem durch ſolche urſprüngliche Neigungen unſerem Denken und Handeln die erſte Richtung zu dem uns Angemeſſenen ertheilt worden iſt [3]), ſo wird uns erſt bei höherer Reife unſerer intellectuellen Fähigkeiten einleuchtend, worin die Einrichtung des menſchlichen Weſens und das ihr Entſprechende und Förderliche wahrhaft beſteht. Wir gelangen alsdann zu dem Verſtändniſſe, daß uns in unſerer Vernunft die Fähigkeit und der Beruf verliehen worden, das Walten des allumfaſſenden Geiſtes zu erkennen und nachzuahmen, und daß demnach das naturgemäße Leben für uns darin beſteht, im richtigen Gebrauch unſerer Vernunft Alles zu unterlaſſen, was das allgemeine Geſetz, als die durch das Weltall herrſchende Einſicht des Rechten verbietet, und Alles

[1]) Diog. L. l. c. 85. 86: *Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν· ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζώοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. Ἐπιγέννημα γὰρ φασὶν, εἰ ἄρα ἐστὶν ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴν καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ.* κ. τ. λ. Cic. l. c. III. 5. IV. 7. V. 9. De Off. I. 4.

[2]) Cic. de Fin. III. 5.

[3]) Cum autem omnia officia a principiis naturae (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*) proficiscantur etc. Cic. l. c. III. 7.

zu thun, was unſeren individuellen Genius in Harmonie mit dem Willen der weltregierenden Macht erhält. Hierauf beruht die Glückſeligkeit, die Uebereinſtimmung und der gute Verlauf unſeres Lebens [1]).

118. Da überhaupt die an und für ſich unwillkürlichen Vorſtellungen durch die Zuſtimmung, welche wir ihnen mit Freiheit ertheilen oder verſagen können, zu unſeren Urtheilen und Erkenntniſſen werden, ſo gilt dies auch insbeſondere von denjenigen, in denen uns etwas als ein Gut oder als ein Uebel erſcheint. Auf unſeren Urtheilen über das uns Zuträgliche und das uns Widerwärtige beruhen alle Arten unſerer Theilnahme, welche wir nicht umhin können für das als zuträglich und als widerwärtig Anerkannte in den entgegengeſetzten Weiſen der Zuneigung und der Abneigung zu hegen. In dieſem Sinne konnten den Stoikern die Zuneigungen und Abneigungen und im Allgemeinen die Gemüthsbewegungen für Weiſen des Beifalls, den wir Vorſtellungen ſchenken, und für Urtheile, mithin für Aeußerungen unſerer Freiheit gelten [2]). Das in dem vernünftigen Urtheil über den wahren Werth der Dinge enthaltene Verlangen des wirklich

---

[1]) *ἡ εὐδαιμονία, ἡ ἀκολουθία, ἡ εὔροια*, vita secundo defluens cursu. Cic. de Fin. III. 6. 7. de Nat. Deor. II. 14. Stob. Ecl. II. p. 138. Diog. L. VII. 87. u. 88: *διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά γε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας, ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ἐν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δὲ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν.*

[2]) Cic. Acad. Quaest. I. 10. 38. de Fin. III. 10. Tusc. Quaest. IV. 6. 7. Diog. L. VII. 110. Stob. Ecl. II. p. 160. 164. 168.

Zuträglichen iſt der Wille [1]), das entgegenſtehende Verlangen nach einem bloß ſcheinbaren Gute, welches zufolge eines irrigen Urtheiles dafür gehalten wird, iſt die Begierde [2]). Wie die Tugend für einen jeden Gegenſtand überhaupt die Vollkommenheit ſeiner Eigenthümlichkeit iſt, ſo iſt die ſittliche Tugend des Menſchen eine durch das ganze Leben hindurch mit ſich ſelbſt übereinſtimmende, ſchlechthin nur um ihrer ſelbſt willen wählenswerthe Denkart und Geſinnung [3]). Sie äußert ſich in vier Hauptrichtungen, in vernünftiger Einſicht, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit, denen die vier Hauptarten der Schlechtigkeit, die Thorheit, Feigheit, Unenthaltſamkeit und Ungerechtigkeit entgegengeſetzt ſind [4]). Die Erlernbarkeit der Tugend, welche die Stoiker behaupteten, mußte ſich ihnen aus dem von ihnen angenommenen Ver-

---

[1]) ἡ βούλησις, εὔλογος ὄρεξις, voluntas von Cicero überſetzt.

[2]) ἡ ἐπιθυμία, libido, cupiditas effrenata. Auf gleiche Weiſe ward von den Stoikern der vernunftmäßigen Freude (ἡ χαρά, εὔλογος ἔπαρσις, gaudium) die thörige Luſt (ἡ ἡδονή, laetitia gestiens vel nimia), und der Vorſichtigkeit (ἡ εὐλάβεια, εὔλογος ἔκκλισις, cautio) die Zaghaftigkeit (ὁ φόβος, metus) entgegengeſetzt. Die Traurigkeit (ἡ λύπη, aegritudo) ſtand ihnen ohne Gegenſatz auf der Seite der vernunftwidrigen Seelenzuſtände, da die Tugend zureichen müſſe, um den Menſchen zu beglücken. So gibt es nach ihnen drei Arten vernunftmäßiger Gemüthsbewegungen, εὐπάθειαι von ihnen genannt (constantiae bei Cicero), und vier Arten vernunftwidriger Leidenſchaften, von ihnen als πάθη bezeichnet (animi perturbationes). Diog. L. VII. 115. 116. Stob. Ecl. H. 166. 168. Cic. Tusc. Quaest. IV. 6. Hiernach konnten ſie mit Recht von dem Weiſen verlangen, er ſolle ἀπαθὴς ſein. Diog. L. VII. 117.

[3]) Diog. L. VII. 89. 90. Stob. Ecl. II. p. 104. 110. Plut. de Stoic. Repugn. 7. Cic. Tusc. Quaest. IV. 15.

[4]) Diog. L. VII. 92. 93. Stob. Ecl. II. p. 102. 108. 112.

hältniſſe des Erkennens zu dem Wollen ergeben, dem zufolge ſie auch in ihren Begriffsbeſtimmungen die einzelnen Tugenden auf Erkenntniß, die einzelnen Laſter auf Unwiſſenheit zurückführten [1]).

119. Die Tugend allein enthält unſere Glückſeligkeit und gereicht zu unſerem wahren Nutzen. Sie iſt daher das Gute im eigentlichen Sinne dieſes Wortes, ſowie das Laſter das einzig Böſe iſt [2]). Alles Uebrige iſt inſofern etwas an und für ſich ſelbſt Gleichgültiges [3]), als der wahre Vortheil oder Nachtheil, den es uns bringen kann, erſt von dem Gebrauch abhängt, welchen wir von ihm machen [4]). Jedoch findet an ihm der Unterſchied Statt, daß es entweder gar nicht unſer Intereſſe in Anſpruch nimmt, oder daß es unſeren natürlichen Trieben gemäß ein Gegenſtand theils unſerer Zuneigung, theils unſerer Abneigung iſt. Solche Gegenſtände ſind entweder annehmliche [5]) oder unannehmliche [6]), und beſitzen hiernach einen gewiſſen Werth oder Unwerth [7]), und zwar in dreifacher Hinſicht, entweder als Eigenſchaften unſerer Seele, oder als Eigenſchaften unſeres Leibes, oder als Außendinge. Von den annehmlichen ſind einige die vor-

---

[1]) Diog. L. VII. 90. seq. 93.: εἶναι δὲ ἀγνοίας τὰς κακίας, ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι. l. c. 125. Plut. de Stoic. Repugn. 27. Stob. Ecl. II. 106. 110. seq. Cic. Tusc. IV. 24.

[2]) Diog. L. VII. 101.: ἀγαθὰ μέν οὖν τάς τε ἀρετὰς, κακὰ δὲ τὰ ἐναντία. Cic. Parad. I: ὅτι μόνον ἀγαθὸν τὸ καλόν.

[3]) ἀδιάφορον, indifferens Cic.

[4]) Sext. Empir. adv. Math. XI. 30. Stob. Ecl. II. p. 90. 142. 144. Cic. Acad. Quaest. I. 10. de Fin. III. 15. IV. 25. Diog. L. VII. 94. 101. seq.

[5]) ληπτά, sumenda.

[6]) ἄληπτα, non sumenda.

[7]) ἀξία und ἀναξία, quadam aestimatione dignanda et non dignanda.

züglicheren, von den unannehmlichen einige die verwerflicheren [1]). Diejenigen Handlungen, für deren Vollziehung ſich ein vernünftiger Grund angeben läßt, indem ſie der Natur des Handelnden gemäß erfolgen, ſind die geziemenden [2]). Sie ſind entweder vollkommen pflichtmäßige, tugendhafte [3]), wenn ſie in Ausübung einer Tugend erfolgen, oder ſie ſind bloß von der Vernunft gebilligte [4]). Vergehungen ſind die Handlungen, welche dem Vernunftgeſetze widerſtreiten [5]). Die Vergehungen ſind insgeſammt einander gleich, weil jede eine Abweichung von dem Wege des Rechtthuns iſt; auf der anderen Seite verhalten ſich ebenfalls alle tugendhaften Handlungen als gleich zu einander [6]). Die Tugenden ſind ſo innig mit einander verknüpft, daß derjenige, welchem die

---

[1]) προηγμένα, producta, promota, praeposita, praecipua, und ἀποπροηγμένα, rejecta, remota. Diog. L. VII. 104. 105. Stob. Ecl. II. p. 142. 154. 156. Plut. adv. Stoic. 26. 31. de Stoic. Repugn. 30. Cic. Acad. Quaest. I. 10. de Fin. III. 6. 15. 16.

[2]) καθήκοντα, von Cicero durch „officia" überſetzt. Diog. L. VII. 107. καθῆκον φασὶν εἶναι, ὃ πραχθὲν εὔλογόν τι ἴσχει ἀπολογισμὸν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει. Stob. Ecl. II. p. 158. Cic. de Fin. III. 6. 17. Est autem officium, quod ita factum est, ut ejus facti probabilis ratio reddi possit.

[3]) καθήκοντα τέλεια, κατορθώματα, perfecta officia, recte facta. Stob. l. c. p. 158. 192. Plut. de Stoic. Repugn. 11. Cic. de Fin. III. 17. de Off. I. 3.

[4]) καθήκοντα μέσα, officia media. Stob. l. c. p. 158. Cic. l. c.

[5]) ἁμαρτήματα, peccata. Stob. l. c. Plut. l. c.

[6]) Sext. Empir. adv. Math. VII. 422. Stob. Ecl. II. p. 218. 220. Plut. de Stoic. Repugn. 13. Diog. L. VII. 120. Cic. de Fin. III. 14. IV. 27. Orat. pro Muraena. 29. Parad. III. ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα.

eine zukommt, ſie ſämmtlich beſitzt [1]). Auch gibt es keinen Mittelzuſtand zwiſchen tugendhaft und laſterhaft ſein [2]).

120. Obgleich die Wahrheit feſtſteht, daß ein ſtetiger Zuſammenhang von Urſache und Wirkung die Begebenheiten in der Welt verknüpft und daß die göttliche Vorſehung als Macht des Verhängniſſes dieſen Zuſammenhang beherrſcht, ſo darf ſich doch der Menſch hierdurch nicht zu dem Fehler der unthätigen Vernunft [3]) verleiten laſſen. Denn es wird hiermit keineswegs die Freiheit im Gebiete des menſchlichen Wirkens aufgehoben. An den Urſachen iſt der Unterſchied anzuerkennen zwiſchen den vollkommen zureichenden und hauptſächlichen, und zwiſchen den mitwirkenden Urſachen und

---

[1]) Plut. de Stoic. Repugn. 27. Stob. Ecl. II. p. 110. Diog. L. VII. 125.

[2]) Stob. Ecl. II. p. 116. Diog. L. VII. 127. Cic. de Fin. IV. 9. Die Stoiker ſtellten zum Behuf der ſtärkeren Hervorhebung und größeren Veranſchaulichung ihrer praktiſchen Grundſätze das Ideal eines nach ihrer Anſicht vollendeten Weiſen (σόφος oder σπουδαῖος) in Zügen dar, die uns zum Theil als paradox erſcheinen. Ihm gegenüber ſtellten ſie das Bild des Thoren (φαῦλος oder ἄφρων). Unter den hierher gehörigen paradoxen Sätzen finden ſich zum Beiſpiel die Behauptungen: ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται, ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος, ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος, οὐ μόνον ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφούς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας. Diog. L. VII. 117—125. 130. Sext. Empir. adv. Math. VII. 433. IX. 133. Plut. de Stoic. Repugn. 13. 19. 20. 26, 30. 31. adv. Stoic. 9. 10. 25. 33. Stob. Ecl. II. p. 122. 168. 172. 190. 198. 204. 226. Serm. VII. 21. Cic. Acad. Quaest. I. 10. IV. 44. de Fin. III. 7. 18. Parad. 4. 5. u. 6. Pro Muraena. 29.

[3]) ἀργὸς λόγος, ignava ratio. Cic. de Fato. 12.

nächsten Bedingungen [1]). Die Vorstellungen müssen uns in Folge äußerer Veranlassungen dem Causalzusammenhange der Begebenheiten gemäß gegeben sein, damit wir ihnen unsere Zustimmung ertheilen und in der Zustimmung unseren Entschluß zu einer Handlung fassen können. Aber die Vorstellungen mit ihren unmittelbaren Veranlassungen sind nur die nächsten Bedingungen und mitwirkenden Ursachen, nicht die zureichenden Gründe unseres Urtheiles und Entschlusses. Es steht in unserer Gewalt, ob wir die Zustimmung geben und den Entschluß fassen werden, ungeachtet wir zu der Ueberlegung und Wahl nicht gekommen sein würden, wenn nicht gewisse unsere Geistesthätigkeit anregende Gegenstände in dem Zusammenhang vorangehender Ursachen sich uns dargeboten hätten [2]).

121. Ueber die stoische Politik, die unstreitig mit großer Sorgfalt ausgebildet worden, wie denn schon die hieher gehörige Schrift Zeno's von den Alten sehr hoch geschätzt gewesen sein soll [3]), haben sich keine bestimmteren Nachrichten erhalten. Gemäß ihrer allgemeinen sittlichen Denkart, gemäß ihrer Ableitung der moralischen Gesetzgebung aus der vernünftigen Ordnung des Weltganzen mußten die Stoiker denjenigen Ansichten entgegentreten, welche das Recht auf willkürliche positive Bestimmungen zurückführten, und konnten sie nur behaupten, das Gerechte sei in der Natur ge-

---

[1]) Causarum enim, inquit (Chrysippus), aliae sunt perfectae et principales, aliae adjuvantes et proximae. l. c. 18.

[2]) Cic. l. c. 12.—19. Diese Ansicht von dem Bestehen der menschlichen Freiheit innerhalb des ungetrennten Causalzusammenhanges aller Begebenheiten wird bei Cicero als Lehre des Chrysippus angeführt.

[3]) Plut. de Alex. Fort. I. 6.

gründet [1]). In Uebereinſtimmung mit dieſem Grundſatze, welcher den gleichen Urſprung und Inhalt des Rechtes für lle Menſchen anerkannte, führte Zeno den kosmopolitiſchen Gedanken in ſeiner Staatslehre aus: die einzelnen Völkerhaften dürften eigentlich nicht durch beſondere Rechtsverfaſungen getrennt ſein, ſondern alle Menſchen ſollten einander s Volksgenoſſen und Mitbürger betrachten, und einen einzen großen Verein unter einem gemeinſchaftlichen Geſetze lden [2]). Vortrefflich lehrten die Stoiker: allgemein habe Natur den Menſchen dem Menſchen empfohlen, ſo daß r Eine dem Andern bloß wegen des Charakters der Menſchit nahe ſtehen müſſe. Die Welt ſei gleichſam der gemeinhaftliche Staat der Menſchen unter der Regierung Gottes, d Jeder von uns ſei ein Theil der Welt. Hieraus folge turgemäß, daß Jeder das gemeinſamſte Beſte dem individuellen eignen vorziehen müſſe [3]).

122. Die Nachfolger des Chryſippus hielten zwar bis m Ende dieſer Periode das Anſehen und den äußeren Flor r ſtoiſchen Schule durch ihre Wirkſamkeit als Lehrer und chriftſteller aufrecht. Jedoch zeigte ſich von nun an auch dieſer Schule, wie in der Akademie und in dem Lyceum, rch den Mangel an Fortentwicklung des Ueberlieferten das löſchen der Kraft des philoſophiſchen Geiſtes der Grie-n. Die ſpäteren Stoiker, welche alle Unterſuchungen in m Umkreis ihres Syſtems bereits durchgearbeitet und voll-ndig ausgeführt fanden, waren vorzugsweiſe darauf beacht, durch eine mehr populäre und hauptſächlich das Prakiſche hervorhebende Behandlung der Probleme ihre Lehre

[1]) Diog. L. VII. 128: φύσει τε τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει. Cic. de Fin. III. 19.

[2]) Plut. l. c. Cic. l. c.

[3]) Cic. l. c.

dem allgemeinen Verſtändniß und der Anwendung auf das Leben näher zu bringen. Hierbei milderten ſie nach und nach die Härten und Paradoxieen in dem von ihren Vorgängern feſtgeſtellten Syſteme, und bildeten den Lehrbegriff ihrer Schule zu einer größeren Uebereinſtimmung mit den Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophemen aus. Auf Chryſipp folgte als Vorſteher der Stoa Zeno aus Tarſus, welcher wenig geſchrieben, aber viele Schüler hinterlaſſen haben ſoll. Er zog bereits das Dogma von der Weltverbrennung in Zweifel [1]). Ihm folgte Diogenes aus Seleucia in Babylonien, welcher nebſt dem Akademiker Karneades und dem Peripatetiker Kritolaus in Angelegenheiten des athenienſiſchen Staates nach Rom geſandt wurde (Ol. 156, 2, 155 vor Chr.), und wie jene, daſelbſt auch philoſophiſche Vorträge hielt [2]). Von dieſer Zeit an ward die griechiſche Philoſophie den Römern bekannter und fand bei ihnen Eingang. Auf Diogenes folgte Antipater von Tarſus [3]), deſſen berühmteſter Schüler Panätius von Rhodus war, der nicht nur in Athen, ſondern auch in Rom eine Zeitlang lehrte, und mit Scipio Africanus dem Jüngeren und anderen römiſchen Großen in freundſchaftlichen Verhältniſſen ſtand. Ihm wird von Cicero ausdrücklich zugeſchrieben, daß er milder und faßlicher darſtellte, als die älteren Stoiker, und daß er, was jene nicht gethan,

---

[1]) Diog. L. VII. 35. Euseb. Praep. Evang. XV. 18.

[2]) Cic. Acad. Quaest. IV. 30. 45. Tusc. Quaest. III. 12. de Nat. Deor. I. 15. de Div. II. 43. de Fin. III. 10. 15. de Orat. II. 37. 38. Stob. Ecl. II. p. 134. Plut. Vit. Cat. maj. 22. Gell. Noct. Att. VII. 14. Aelian. V. H. III. 17. Plin. H. N. VII. 30.

[3]) Cic. Acad. Quaest. IV. 6. 9. 34. 47. de Off. III. 12. Senec. Epist. 92. Stob. Ecl. II. p. 134. Euseb. Praep. Evang. XIV. 8. Gleichfalls als Schüler des Diogenes wird erwähnt Archidemus aus Tarſus. Diog. L. VII. 84. Stob. Ecl. II. p. 134. Cic. Acad. Quaest. IV. 47.

die Lehre vom Staat auf eine für die Anwendung im bürgerlichen Leben geeignete Weiſe behandelte, und mit ihm begann ſchon unverkennbar der ſpäterhin herrſchende Synkretismus [1]). Unter den Schülern des Panätius erwarb ſich am meiſten Ruf der gelehrte Poſidonius aus Apamea in Syrien, der ſich zu Rhodus niederließ und daſelbſt eine Schule errichtete. Er wurde von den angeſehenſten Römern ſeiner Zeit, von einem Cicero, Pompejus und Anderen geehrt und hochgeſchätzt. In ſeiner Behandlung der ſtoiſchen Lehre ſcheint der eklektiſche Charakter noch entſchiedener, als

[1]) Cic. de Fin. IV. 28: quam illorum (Stoicorum) tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum, nec disserendi spinas probavit, fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior. Tusc. Quaest. I. 32. Cicero bemerkt auch an der erſten Stelle von Panätius, daß derſelbe immer Plato, Ariſtoteles, Xenokrates, Theophraſt und Dicäarchus im Munde geführt habe, und an der zweiten, Panätius nenne Plato ſtets den göttlichen, den weiſeſten, den heiligſten, den Homer der Philoſophen, und billige nur deſſen Lehre von der Unſterblichkeit der Seelen nicht. Vergl. De Leg. III. 6. Acad. Quaest. IV. 44. de Off. I. 26. ad Att. IX. 12. Brut. 26. 30. de Orat. I. 11. Der Hauptinhalt ſeines Werkes περὶ τῶν καθηκόντων findet ſich in Cicero's Schrift de officiis wieder. Cic. de Off. III. 2. Vergl. l. c. III. 7. Senec. Epist. 116. Diog. L. VII. 92. 128. Sext. Empir. adv. Math. XI. 73. Stob. Ecl. II. p. 112. 114. Clem. Alexandr. Strom. II. p. 416. Gell. Noct. Att. XII. 5. Er zog die Anſichten von der Weltverbrennung und von der Gültigkeit der Mantik in Zweifel, Cic. Acad. Quaest. IV. 33. de Nat. Deor. II. 46. de Divin. I. 2. Stob. Ecl. I. p. 414. seq. Diog. L. VII. 149., und ließ weder das Sprachvermögen, noch das Zeugungsvermögen als μέρη τῆς ψυχῆς gelten, weil das erſtere zur Fähigkeit der willkürlichen Bewegung, das letztere zur vegetativen Natur gehöre. Nemes. de Nat. Hom. 15.

bei Panätius hervorgetreten zu ſein [1]). Mit ihm endigt die Reihe der Stoiker, welche unſrer Periode und hiermit dem noch beſſeren Zeitalter der zwar bereits von ihrer Höhe herabſinkenden, aber doch unverfälſchten griechiſchen Philoſophie angehören.

Epikur.

123. Ungefähr gleichzeitig mit der Stoa, um weniges früher, als dieſe, entſtand in Athen die Epikureiſche Schule. Epikur [2]) ward bei der Aufſtellung ſeines Syſtemes durch

[1]) Cic. de Fin. I. 2. Tusc. Quaest. II. 25. de Nat. Deor. I. 3. II. 34. de Divin. I. 3. 30. 55. II. 15. 21. de Fato 3. Senec. Ep. 94. Strab. II. 3. p. 164. III. 2. p. 235. XIV. 2. p. 199. XVI. 2. p. 360. 367. Sext. Empir. adv. Math. VII. 93. IX. 363. Galen. de Hipp. et Plat. Plac. IV. p. 143. 145. 153. V. p. 165 — 168. 170. seq. 178. 182. 206. VIII. p. 227. Diog. L. VII. 142. 149. Euseb. Praep. Evang. XV. 40.

[2]) geboren in dem athenienſiſchen Demos Gargettus, Ol. 109. 3, 342 vor Chriſto, ſechs Jahre nach Plato's Tod. Diog. L. X. 14. Von ſeiner Jugendbildung haben wir keine hinlänglich beſtimmten Nachrichten. Cic. de Fin. I. 7. de Nat. Deor. I. 26. 33. 43. Sext. Empir. adv. Math. I. 1. 3. Diog. L. X. 12. 13. Plut. n. posse suav. v. sec. Epic. 18. Nachdem er ſchon zu Mitylene und zu Lampſakus gelehrt hatte, trat er in ſeiner Vaterſtadt als Lehrer der Philoſophie auf, und vereinigte ſeine Anhänger zu einer geſchloſſenen Geſellſchaft, welche in einem von ihm gekauften Garten, nach einer feſtgeſetzten Regel ſtrenger Mäßigkeit, mit ihm zuſammenlebte. Durch ein inniges Band der Freundſchaft verknüpft erhielten ſie ihre Verbindung vermittelſt gemeinſchaftlicher Beiträge, ohne jedoch, wie die Pythagoreer gethan, ihr Vermögen in eine Gemeinkaſſe zuſammenzulegen, weil dies nach dem Urtheile des Epikur ein Mißtrauen, wie es unter Freunden nicht beſtehen könne, vorausgeſetzt haben würde. Diog. L. X. 2. 5. 10. 11. Plin. Hist. nat. XIX. 4.

eine Denkart geleitet, welche, wenn gleich edler, als die Aristippische, doch mit derselben verwandt war, und durch ihre Ruhe, Genügsamkeit, Nüchternheit und Folgerichtigkeit

---

Clem. Alexandr. Strom. V. p. 575. Cic. de Fin. I. 20. Epikur soll ein überaus fleißiger Schriftsteller gewesen und nur von Chrysipp in Hinsicht der Zahl der verfaßten Werke übertroffen worden sein. Diog. L. I. 16. X. 6. X. 26—28. Von seiner Schrift περὶ φύσεως, die nach Diogenes Laertius aus sieben und dreißig Büchern bestanden, sind einige unbedeutende Fragmente zu Herkulanum aufgefunden worden, welche im zweiten Bande der Volumina Herculanensia erschienen, und später von Orelli mit manchen Verbesserungen und mit Anmerkungen herausgegeben worden sind (Lipsiae 1818.). Bei Diogenes Laertius, dessen zehntes Buch ganz von Epikur handelt, finden sich neben anderen kürzeren Stellen aus Epikureischen Schriften drei angebliche Schreiben des Philosophen an Freunde, welche eine Skizze seiner Lehre enthalten, und wenn vielleicht nicht in dieser Form, doch nach ihrem Hauptinhalte von ihm selbst herrühren mögen. Auch hat Diogenes eine Anzahl von Sentenzen aufbewahrt, welche die κύριαι δόξαι des Epikur sein sollen, die von ihm aufgestellten Hauptsätze der Philosophie, welche jeder Epikureer im Gedächtnisse bewahrte und als die vollgültigen Normen des vernünftigen Denkens und Handelns betrachtete. Cic. de Fin. II. 7. de Nat. Deor. I. 30. Es ist bekannt und wird ausdrücklich von Diogenes berichtet, daß Epikur's moralischer Charakter von den Gegnern seines Systemes angegriffen und verläumdet worden. Diogenes vertheidigt ihn mit großer Wärme und versichert mit Hinweisung auf triftige Zeugnisse, was auch Cicero bestätigt und wofür der Geist seiner Ethik ungeachtet ihres mangelhaften Princips spricht, daß sein Leben in jeder Hinsicht tadellos, ja musterhaft, und daß seine Persönlichkeit eben so ehrwürdig, als liebenswürdig gewesen. Diog. L. X. 2—10. Cic. de Fin. I. 18. 19. 20. II. 25. 30. 31. Tuscul. Quaest. II. 19. III. 20.

nur einen geringen Erſatz für den Mangel an Tiefe und Erhabenheit bot. Eine innerhalb ihrer Sphäre klare und wohlgeordnete, aber beſchränkte und auf der Oberfläche verweilende Verſtandesanſicht von der Aufgabe und Bedeutung des menſchlichen Lebens ſchrieb ſeiner philoſophiſchen Cauſalbetrachtung den Zweck und die Richtung vor, und verſtattete ſeiner Welterklärung keinen höheren Standpunct, als den atomiſch-atheiſtiſchen, und kein höheres Ziel, als die Begründung eines empiriſchen Eudämonismus. Dieſem theoretiſchen Standpunct und dieſer praktiſchen Tendenz zufolge bildet die Epikureiſche Lehre einen entſchiedenen Gegenſatz gegen die ſtoiſche, obgleich ſie mit derſelben die Verwerfung der Annahme einer unkörperlichen Subſtanz und das Streben nach ſyſtematiſcher Einheit und dogmatiſcher Gewißheit theilt.

124. Epikur erklärte die Philoſophie für eine Thätigkeit, welche durch Nachdenken und Unterſuchung unſerem Leben die wahre Glückſeligkeit, als das höchſte Ziel des menſchlichen Strebens verſchafft [1]). Aus dieſem Begriff ergab ſich ihm ungeſucht ſeine Eintheilung der Philoſophie. Zunächſt wird zum Beſitz der Glückſeligkeit erfodert, daß man richtig beurtheilen könne, was man zu ſuchen und zu meiden hat. Hierüber handelt die Ethik. Durch die ethiſche Beurtheilung und mithin durch die Erreichbarkeit des oberſten Zweckes wird aber vorausgeſetzt, daß man von allen falſchen Vorſtellungen über die Urſachen und über die Folgen der Naturereigniſſe ſich frei gemacht habe. Hiermit iſt das Erfo-

V. 31. 33. Er ſtarb in einem Alter von zwei und ſiebzig Jahren Ol. 127, 2. 271 vor Chriſto. Diog. L. X. 15. Cic. de Fato 9.

[1]) Sext. Empir. adv. Math. XI. 169: *Ἐπίκουρος μὲν λέγε, τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.*

derniß der Physik gegeben, welche der Ethik vorausgehen muß. Zur wissenschaftlichen Naturerkenntniß bedarf es der Einsicht in die Zuverlässigkeit unseres Erkenntnißvermögens und folglich des Verständnisses der Regeln, nach denen die Wahrheit jeder Erkenntniß ermessen werden kann. Deshalb ist die logische Lehre von diesen Regeln, die von Epikur so genannte Kanonik [1]), welche sich bei ihm durch ihre Kürze und Einfachheit von der in den andern Hauptschulen gebräuchlichen Behandlung der Logik sehr unterschied, als Einleitung in beiden Haupttheilen der Philosophie voranzuschicken [2]).

1. Kanonik.

125. Nach der Epikureischen Kanonik enthält die sinnliche Evidenz die Grundlage und Stütze für die Wahrheit und Gewißheit aller unserer Erkenntnisse [3]). Das Eigenthümliche der Function des Sinnes besteht darin, aufzufassen, was gegenwärtig ist und ihn anregt [4]). Diese Function kann dem Irrthume nicht unterworfen sein. Die Sinne irren nicht, weil sie nicht urtheilen, sondern ihren Gegenstand so vergegenwärtigen, wie er sich ihnen, den natürlichen Bedingungen gemäß, von dem gegebenen Gesichtspunct aus darstellen muß [5]). Selbst die bloßen Erzeugnisse der

---

[1]) οἱ κανόνες, τὸ κανονικόν.

[2]) Diog. L. X. 29. 30. 31. Sext. Empir. adv. Math. VII. 14. 15. 22. Cic. de Fin. I. 7. Senec. Epist. 89.

[3]) Sext. Empir. adv. Math. VII. 216: πάντων δὲ κριτὴς καὶ θεμέλιον ἡ ἐνάργεια. Diog. L. X. 33.

[4]) Sext. Empir. l. c. 203. 204. 205. 210.

[5]) Sext. Empir. l. c. 206—210. Was in unsere Sinne fällt, ist nach Epikur nicht der unabhängig von unserer Wahrnehmung existirende Gegenstand schlechthin, sondern der unter den sämmtlichen Bedingungen der so eben eintretenden Erscheinung stehende und durch dieselben näher bestimmte Ge-

Einbildungskraft, die Dichtungen, die Träume, die Phantasmen des Wahnſinnigen haben inſofern eine Wahrheit, als ſie urtheilsloſe Vorſtellungen ſind, in denen Bilder auf die Seele einwirken, welche ihr unter den vorhandenen Umſtänden erſcheinen müſſen [1]). Die Sinneswahrnehmung ſchließt als ſolche weder Erinnerung, noch Vernunftthätigkeit in ſich ein [2]), ſie iſt alſo vor allem Nachdenken und ganz unabhängig von demſelben in uns vorhanden. Auch iſt es unmöglich, daß ſie verfälſcht werde. So wenig ſie durch ſich ſelbſt entſtehen und durch ſich ſelbſt Veränderungen erleiden kann, eben ſo wenig kann ſie durch etwas Anderes verändert werden. Zu ihrer Eigenthümlichkeit läßt ſich nichts hinzuſetzen und von derſelben nichts abnehmen [3]). Nichts vermag die Sinneswahrnehmungen in ihrer eigenthümlichen Sphäre zu berichtigen und zu widerlegen. Weder zwei Empfindungen des nämlichen Sinnes können, die eine gegen die andere, ein berichtigendes Zeugniß ablegen, da ihnen eine gleiche Gültigkeit zukommt, noch zwei Empfindungen verſchiedener Sinne,

---

genſtand. So wird der Ton nicht anders empfunden, als wie er zu unſerem Ohr gelangt, nachdem er durch einen gewiſſen Raumabſchnitt hindurchgegangen. Man darf daher nicht ſagen, er werde auf die eine oder die andere Art falſch gehört, wenn er in weiter Entfernung ſchwach, in der Nähe ſtark vernommen wird. Gleichfalls täuſcht uns die Geſichtsanſchauung nicht, wenn ſie einen Thurm von weitem klein und rund, näher dagegen groß und viereckig uns erſcheinen läßt. Sie hat in beiden Fällen gleich Recht. Denn das Bild des Gegenſtandes muß durch das Medium der Luft zu uns gelangen. Kommt nun dem Abſtand eine beträchtlichere Länge zu, ſo werden nothwendig die Grenzen des Bildes bei deſſen Bewegung durch die Luft verändert und verkleinert. Sext. Empir. l. c.

[1]) Diog. L. X. 32.

[2]) l. c. 31.

[3]) l. c.

weil sie bei ihrer Ungleichartigkeit nicht von demselben Gegenstand Kunde bringen. Auch die denkende Ueberlegung ist nicht im Stande, irgend einen Ausspruch der Sinne aufzuheben, da sie selbst ihren Stoff entweder unmittelbar oder mittelbar aus der Wahrnehmung schöpft [1]). Denn der Inhalt aller Begriffe wird unter Mitwirkung der Vernunft aus den Sinneswahrnehmungen gebildet theils dem in die Sinne fallenden gemäß, theils nach Analogie der Verhältnisse des wahrgenommenen, theils nach der Aehnlichkeit mit dem wahrgenommenen, theils durch Zusammensetzung aus wahrgenommenen Bestandtheilen [2]).

126. Aus der angestellten Erwägung leuchtet ein, daß nicht die Anschauungen und Empfindungen selbst, sondern es unsere Urtheile, unsere behauptenden Meinungen oder Annahmen über die Gegenstände sind, welche dem Irrthum unterliegen können [3]). In unseren Urtheilen aber treten die gedachten Vorstellungen auf, welche aus der Erinnerung des oftmals Erschienene hervorgegangen und an ein bezeichnendes Wort geknüpft sind, so daß bei dem Aussprechen des Wortes sogleich auch das Bild, die Eigenthümlichkeit des Gegenstandes, gemäß den früher stattgefundenen Sinneswahrnehmungen, in ihnen vergegenwärtigt wird [4]). Diese gedachten und sprachlich bezeichneten Vorstellungen werden von ihm „vorgefaßte Vorstellungen" genannt [5]), weil sie ungeachtet sie auf den Erinnerungen an das früher Wahrgenommene beruhen, zuvor schon in unserer Seele vorhanden sind und in unserem Bewußtsein sich aussprechen müssen, be-

[1]) Diog. L. X. 31. 146. Sext. Empir. adv. Matth. VIII. 9.
[2]) Diog. L. VII. 32.
[3]) Sext. Empir. adv. Math. VII. 211. Diog. L. X. 34. 50.
[4]) l. c. 33. 38.
[5]) προλήψεις.

vor wir nach der Exiſtenz und Beſchaffenheit von Dingen fragen, und die Antwort auf unſere Frage in der Sinneswahrnehmung ſuchen können [1]). Da nun das Zeugniß der Sinne die unmittelbare und untrügliche Gewißheit enthält, ſo iſt in demſelben das Kriterium der Wahrheit für unſere denkende Erkenntniß enthalten. Die Wahrheit unſerer Behauptungen wird gewiß, wenn die vorgefaßten Vorſtellungen durch die ſinnliche Evidenz entweder bekräftigt oder nicht widerlegt, die Falſchheit unſerer Behauptungen ergibt ſich, wenn jene durch die ſinnliche Evidenz entweder widerlegt oder nicht bekräftigt werden [2]). Es gibt alſo ein vierfaches Sinnenzeugniß, das direct oder poſitiv bekräftigende [3]), das indirect bekräftigende [4]), das direct oder poſitiv widerlegende [5]), und das indirect widerlegende [6]).

2. Phyſik.

127. Die Naturlehre geht von der auf das poſitiv bekräftigende Zeugniß der Sinne geſtützten Anerkennung aus, daß es eine Körperwelt gibt [7]). Nächſtdem erhellt aus dem indirect bekräftigenden Zeugniß die Wirklichkeit des leeren Raumes, in welchem die Körper ſich befinden und ſich bewegen [8]). Ein Drittes, was den Körpern und dem Raum als etwas für ſich Beſtehendes nebengeordnet und nicht eine über ſie auszuſagende Veränderung und Beſtimmung wäre, iſt un-

---

[1]) l. c. Sext. Empir. adv. Math. I. 57. XI. 21.

[2]) Diog. L. X. 34. Sext. Empir. adv. Math. VII. 211.

[3]) ἡ ἐπιμαρτύρησις.

[4]) ἡ οὐκ ἀντιμαρτύρησις.

[5]) ἡ ἀντιμαρτύρησις.

[6]) ἡ οὐκ ἐπιμαρτύρησις.

[7]) Diog. L. X. 39. Lucret. I. 423. seq.

[8]) Diog. L. X. 40. Lucret. I. 330 — 400. Sext. Empir. adv. Math. XII. 213.

denkbar [1]). Die Körper zerfallen aus dem Gesichtspuncte der Theilbarkeit betrachtet nothwendiger Weise in zwei Hauptclassen. Sie sind entweder die zusammengesetzten, sinnenfälligen, oder die schlechthin einfachen, wegen ihrer Kleinheit und Feinheit für die Sinneswahrnehmung unzugänglichen, aus denen alle Zusammensetzungen hervorgehen [2]). Die letzteren, die Atome sind ihrem Begriffe nach untheilbar, unveränderlich, unvergänglich wie unentstanden, und vollkommen dicht [3]). Das Weltganze ist als das Allumfassende unbegrenzt, denn jedem Begrenzten kommt ein Aeußerstes zu ein Aeußerstes kann nur da Statt finden, wo außer eines Gegenstandes etwas sich befindet, wodurch er in Schranken eingeschlossen wird [4]). Ferner gehört dem Weltall wohl in Hinsicht der Menge seiner einzelnen Körper, als Hinsicht der Ausdehnung seines Raumes die Unendlichkeit. Wäre nämlich der Raum unbegrenzt und die Menge der Körper beschränkt, so würden diese vermöge ihrer Schwerkraft durch die unermeßliche Leere sich zerstreuen und nirgends verweilen. Wäre dagegen der Raum begrenzt und die Zahl der Körper endlos, so fände sich für diese kein zurei-

---

[1]) Diog. L. l. c. Lucret. I. 431 — 440. 450. 451.

[2]) Diog. L. l. c.: *τῶν σωμάτων τὰ μὲν ἔστι συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται. Ταῦτα δ' ἐστιν ἄτομα καὶ ἀμεταβλητα. κ. τ. λ.*

[3]) l. c. 38. 41. 55. Lucret. I. 160 — 265. 265 — 419. 483 — 635. Der von Epikur als zureichend betrachtete Grund für die Annahme der Atome liegt in der Verbindung der beiden Vorstellungen, 1) daß ein beschränkter Körper nicht unendlich viele Bestandtheile in sich enthalten, und 2) daß nicht das Wirkliche durch die Fortsetzung der Theilung endlich in das Nichts aufgelöst werden kann. Diog. L. X. 40. seq. 56. 57. seq.

[4]) l. c. 41. Lucret. I. 957. seq.

chender Platz [1]). Das Univerſum in ſeiner Grenzenloſigkeit und Totalität war ſtets und wird immerdar ſein, ungeachtet des Entſtehens und Vergehens der einzelnen Weltkörperſyſteme. Denn außerhalb ſeiner iſt nichts, was in daſſelbe hineingehen und ihm eine Veränderung zuwegebringen könnte, und eben ſo wenig kann ſich etwas aus ihm verlieren [2]).

128. Die urſprüngliche Bewegung der Atome, der ſenkrechte Fall im leeren Raum, iſt der letzte Erklärungsgrund aller Bewegung und Veränderung der zuſammengeſetzten Dinge [3]). Wäre aber der Fall der Atome ununterbrochen ein vollkommen ſenkrechter, ſo würde es nie zur Zuſammenſetzung der Körper, zur Erzeugung der Dinge haben kommen können. Daher iſt anzunehmen, daß ſie auch in einer, wenn gleich äußerſt geringen, zu unbeſtimmten Zeiten und an unbeſtimmten Orten eintretenden Abweichung von der geraden Linie zu fallen vermögen [4]). Hiermit iſt es zugleich möglich, daß neben der Nothwendigkeit auch für den Zufall und die Willkür ein Spielraum in der Folge der Veränderungen Statt findet [5]). Die Folge der Abweichung iſt ein Zuſammenſtoßen der Atome, und eine hierdurch verurſachte ſchwin-

---

[1]) Diog. L. X. 42. 44. Sext. Empir. adv. Math. IX. 333. Lucret. I. 1007—1050.

[2]) Diog. L. X. 39.

[3]) l. c. 43. Lucret. II. 79—166. Dieſer Bewegung iſt für alle Atome, ungeachtet ihres verſchiedenen, auf der Verſchiedenheit ihrer Geſtalt und ihrer Größe beruhenden eigenthümlichen Gewichtes eine gleiche Geſchwindigkeit zuzuſchreiben, weil im leeren Raume der ſchwerere Körper nicht ſchneller fällt, als der leichtere. Diog. L. l. c. 43. 61. 73. Lucret. II. 225—242.

[4]) Diog. L. X. 59. Lucret. II. 217. seq. Cic. de Fin. I. 6.

[5]) Diog. L. X. 133. 134. Plut. de Solert. Anim. 7. Lucret. II. 251. seq. 284. seq. Cic. de Nat. Deor. I. 25. de Fato 20.

gende Bewegung derſelben, in welcher ſie die mannigfaltigſten Verbindungen mit einander eingehen. So kommen die einzelnen Welten, wie die unſrige, oder die Weltkörperſyſteme von beſchränktem Umfang und endlicher Dauer in unendlicher Menge zu Stande, welche einander theils ähnlich, theils unähnlich ſind [1]).

129. Alles Sinnenfällige iſt vergänglich und mithin ein Aggregat von Atomen [2]). Dieſe beſitzen keine anderen Eigenſchaften, als die Größe der Ausgedehntheit, die Schwere und die Geſtalt, nebſt den nothwendigen Beſtimmungen der Geſtalt. Jede Qualität iſt wandelbar und kann daher nicht den unveränderlichen Atomen, ſondern nur den veränderlichen Zuſammenſetzungen derſelben angehören [3]). Die Seele iſt eine von dem Leibe verſchiedene Subſtanz, und beſteht aus den feinſten, glatteſten und rundeſten Atomen, welche von denen des Feuers ſehr verſchieden ſind [4]). Ihr vernunftloſer Theil iſt durch den ganzen Leib verbreitet, der vernünftige aber hat ſeinen Sitz in der Bruſt, wie aus den Gemüthsempfindungen erhellt [5]). Auf der einen Seite wird der Leib vermöge ſeiner innigen Verbindung mit der Seele auch der

---

[1]) Diog. L. X. 44. 45. 74. 88. Lucret. I. 1020. seq. II. 94—106. 1047. seq.

[2]) Diog. L. X. 41. 55.

[3]) l. c. Lucret. II. 728—1021.

[4]) Diog. L. X. 63. 66. 67. Lucret. III. 162—168. 204. seq.

[5]) Diog. L. X. 66. Epikur unterſchied vier Arten von Atomen, aus denen die Seele gemiſcht ſei „ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου (calor, aër, ventus et quarta natura nominis expers Lucret.), ὧν τὸ μὲν πνεῦμα κίνησιν, τὸν δὲ ἀέρα ἠρεμίαν, τὸ δὲ θερμὸν τὴν φαινομένην θερμότητα τοῦ σώματος, τὸ δ' ἀκατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖν αἴσθησιν. Stob. Ecl. I. p. 798. Lucret. III. 232—252.

Empfindung theilhaft, so lange sie in ihm verweilt, auf de anderen Seite kann die Seele nur in der Hülle ihres Kö pers ihre Eigenthümlichkeit und Wirksamkeit behaupten. Sc bald der Zusammenhang des Körpers aufgelöst wird, zerstreu sie sich in ihre Atome [1]).

130. Die Sinneswahrnehmungen, insoweit sie nicht a unmittelbarer Berührung unseres Leibes durch den wahrz nehmenden Gegenstand entspringen, werden durch feine The chen verursacht, welche von den Gegenständen ausgehend du die Sinnesorgane hindurch bis zu der Seele dringen. So Theilchen sind die Schälle, die von einem erschütterten K per ausgestoßen nach allen Richtungen hin sich verbreit Ebenfalls sind die Gerüche materielle Ausflüsse, aber von ringerer Feinheit und Schnelligkeit, als die Töne. Die sichtsanschauungen entstehen aus äußerst zarten Bildern, w che unaufhörlich von den Oberflächen der gröberen Kö nach allen Seiten in geraden Linien ausstralend bis zu ei gewissen Entfernung von ihren Urbildern die nämliche und Stellung der Bestandtheile behaupten, die an jenen St findet [2]). Auch das Denken ist ein Anschauen körperli Bilder, welche durch die Poren des Leibes bis zu der S gelangen. Durch diese Denkbilder werden die Bilder Gesichtssinnes an Feinheit und Zartheit noch weit übertr fen. Jeder Mensch ist stets von allen möglichen Denk dern umgeben, die auf seine Seele eindringen, von de aber jedes einzelne ihm so lange unmerklich bleibt, als er nu

[1]) Diog. L. X. 64 — 66. Ueber die verschiedenen Beweise f die Sterblichkeit der Seele vergl. Lucret. III. 418 — 84

[2]) Diog. L. X. 32. 47. 52. 53. Lucret. IV. 103. seq. 1 — 217. 231 — 236. 245. seq. 613. seq. 621. seq. 6 seq. Sext. Empir. adv. Math. VII. 207. 208. Epic. Frag ed. Orell. Columna I — IV.

ine Aufmerksamkeit auf dasselbe richtet. Im Traume erlgt dem Wesentlichen nach die gleiche Einwirkung der Geankenbilder, wie im Wachen, auf die Seele [1]).

3. Ethik.

131. Gestützt auf die Grundsätze der Kanonik und der hysik beschäftigen sich die ethischen Untersuchungen mit dem ten Ziele des menschlichen Strebens und mit dem Wege, cher zur Erreichung desselben führt. Wie die Sinnesrnehmungen durch die Zeugnisse, mit denen sie unsere gefaßten Meinungen entweder bekräftigen oder widerle, als die Kriterien der Wahrheit und der Falschheit unr Urtheile, so machen sich die Gefühle der Lust und der luſt durch die Richtung, welche sie unserem Begehren erilen, als die Kriterien des zu Wählenden und zu Meiden geltend [2]). Die Lust nämlich ist der unserer Natur emessene und zusagende, die Unlust ist der ihr widerstre-

[1]) Lucret. IV. 726 — 813. Die Vorstellungen von den Göttern leitete Epikur aus Denkbildern ab, die uns in Träumen und in Phantasieanschauungen erscheinen, und aus der bei Menschen, welche nicht die Grundsätze der wahren Naturphilosophie gefaßt haben, sehr begreiflichen Meinung, daß sowohl die regelmäßigen, als auch insbesondere die außerordentlichen und furchtbaren Naturerscheinungen von einem verständigen Willen mächtiger Wesen gelenkt werden müssen. Nur eine launige Verspottung des Glaubens an die Götter erscheint in der Behauptung Epikur's, daß diese höheren Wesen, mit einem durchsichtigen Scheinleib versehen und die Zwischenräume zwischen den Welten bewohnend ewig in vollkommner Glückseligkeit und Unthätigkeit leben. Cic. de Nat. Deor. I. 8 — 21. de Divin. II. 17. Diog. L. X. 121 — 124. 139. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III. 219. adv. Math. IX. 25. 43. Lucret. V. 147 — 156.

[2]) Diog. L. X. 31. 34.

Empfindung theilhaft, so lange sie in ihm verweilt, auf der anderen Seite kann die Seele nur in der Hülle ihres Körpers ihre Eigenthümlichkeit und Wirksamkeit behaupten. Sobald der Zusammenhang des Körpers aufgelöst wird, zerstreut sie sich in ihre Atome [1]).

130. Die Sinneswahrnehmungen, insoweit sie nicht aus unmittelbarer Berührung unseres Leibes durch den wahrzunehmenden Gegenstand entspringen, werden durch feine Theilchen verursacht, welche von den Gegenständen ausgehend durch die Sinnesorgane hindurch bis zu der Seele dringen. Solche Theilchen sind die Schälle, die von einem erschütterten Körper ausgestoßen nach allen Richtungen hin sich verbreiten. Ebenfalls sind die Gerüche materielle Ausflüsse, aber von geringerer Feinheit und Schnelligkeit, als die Töne. Die Gesichtsanschauungen entstehen aus äußerst zarten Bildern, welche unaufhörlich von den Oberflächen der gröberen Körper nach allen Seiten in geraden Linien ausstralend bis zu einer gewissen Entfernung von ihren Urbildern die nämliche Lage und Stellung der Bestandtheile behaupten, die an jenen Statt findet [2]). Auch das Denken ist ein Anschauen körperlicher Bilder, welche durch die Poren des Leibes bis zu der Seele gelangen. Durch diese Denkbilder werden die Bilder des Gesichtssinnes an Feinheit und Zartheit noch weit übertroffen. Jeder Mensch ist stets von allen möglichen Denkbildern umgeben, die auf seine Seele eindringen, von denen aber jedes einzelne ihm so lange unmerklich bleibt, als er nicht

---

[1]) Diog. L. X. 64 — 66. Ueber die verschiedenen Beweise für die Sterblichkeit der Seele vergl. Lucret. III. 418 — 841.

[2]) Diog. L. X. 32. 47. 52. 53. Lucret. IV. 103. seq. 129 — 217. 231 — 236. 245. seq. 613. seq. 621. seq. 691. seq. Sext. Empir. adv. Math. VII. 207. 208. Epic. Fragm. ed. Orell. Columna I — IV.

ne Aufmerksamkeit auf dasselbe richtet. Im Traume erlgt dem Wesentlichen nach die gleiche Einwirkung der Genkenbilder, wie im Wachen, auf die Seele [1]).

3. Ethik.

131. Gestützt auf die Grundsätze der Kanonik und der hysik beschäftigen sich die ethischen Untersuchungen mit dem zten Ziele des menschlichen Strebens und mit dem Wege, lcher zur Erreichung desselben führt. Wie die Sinnesahrnehmungen durch die Zeugnisse, mit denen sie unsere egefaßten Meinungen entweder bekräftigen oder widerlen, als die Kriterien der Wahrheit und der Falschheit unser Urtheile, so machen sich die Gefühle der Lust und der ılust durch die Richtung, welche sie unserem Begehren ereilen, als die Kriterien des zu Wählenden und zu Meinden geltend [2]). Die Lust nämlich ist der unserer Natur gemessene und zusagende, die Unlust ist der ihr widerstre-

[1]) Lucret. IV. 726 — 813. Die Vorstellungen von den Göttern leitete Epikur aus Denkbildern ab, die uns in Träumen und in Phantasieanschauungen erscheinen, und aus der bei Menschen, welche nicht die Grundsätze der wahren Naturphilosophie gefaßt haben, sehr begreiflichen Meinung, daß sowohl die regelmäßigen, als auch insbesondere die außerordentlichen und furchtbaren Naturerscheinungen von einem verständigen Willen mächtiger Wesen gelenkt werden müssen. Nur eine launige Verspottung des Glaubens an die Götter erscheint in der Behauptung Epikur's, daß diese höheren Wesen, mit einem durchsichtigen Scheinleib versehen und die Zwischenräume zwischen den Welten bewohnend ewig in vollkommner Glückseligkeit und Unthätigkeit leben. Cic. de Nat. Deor. I. 8 — 21. de Divin. II. 17. Diog. L. X. 121 — 124. 139. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III. 219. adv. Math. IX. 25. 43. Lucret. V. 147 — 156.

[2]) Diog. L. X. 31. 34.

bende Lebenszuſtand. Alle empfindende Weſen werden, von ihrer Geburt an, durch das Vergnügen zufrieden geſtellt, durch den Schmerz in ihrem Daſein geſtört, und ohne Ueberlegung fliehen wir den Schmerz gemäß der unmittelbaren Regung des Gefühles. Das Wohlbefinden iſt daher im Allgemeinen als der Endzweck zu betrachten, auf welchen zufolge der Natureinrichtung unſeres Weſens unſer Trachten geht. Beſitzen wir daſſelbe, ſo haben wir Alles, was wir wünſchen können, mangelt es uns, ſo thun wir Alles, um es zu erreichen [1]). Die Tugenden ſind nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern um der Luſt willen zu erſtreben, wie die Heilkunde wegen der Geſundheit [2]).

132. Obgleich aber jede Luſt naturgemäß an ſich ein Gut iſt, ſo darf dennoch nicht jede geſucht, und obgleich jede Unluſt an ſich ein Uebel iſt, ſo darf nicht jede geflohen werden. Vielmehr iſt es für das praktiſche Leben erfoderlich, die gegenſeitigen Verhältniſſe zwiſchen den einzelnen Freuden und Leiden, und ihr Verhältniß zu unſerem Begehrungsvermögen zu erwägen und nach folgenden Maximen zu beurtheilen [3]). Jedes Vergnügen muß verworfen werden, aus welchem eine überwiegende Unannehmlichkeit hervorgeht, und jeder Schmerz muß als wählenswerth erſcheinen, der eine überwiegende Annehmlichkeit zur Folge hat [4]). Ferner ſind die Seelenleiden ein größeres Uebel, als die Körperſchmerzen. Denn der Leib empfindet bloß den anweſenden Schmerz, die Seele aber fühlt ihre Leiden eben ſo wohl in der Erinnerung an vergangene Zuſtände und in der Erwartung zukünftiger, als in dem Bewußtſein gegenwärtiger. Aus dem

[1]) l. c. 34. 122. 129. 137. 138. Cic. de Fin. I. 9.
[2]) Diog. L. X. 138.
[3]) l. c. 129.
[4]) l. c.

Weisheit befreit uns auch von der Todesfurcht und läßt uns den Tod aus dem Gesichtspuncte betrachten, daß er für uns etwas Gleichgültiges ist, daß er uns gar nichts angeht. Denn solange wir sind, ist der Tod nicht da, wann aber der Tod da ist, sind wir nicht mehr. Da alles Gute und Böse auf der Empfindung der Lust und Unlust beruht, und der Tod nichts Anderes ist, als das Aufhören der Empfindung, darf er eben so wenig für ein Uebel, als für ein Gut gelten [1]).

134. Die Epikureische Schule erfreute sich lange einer großen zahlreichen Menge von Anhängern [2]) und erhielt sich neben den drei andern philosophischen Hauptschulen ohne irgend eine Fortbildung oder Veränderung ihrer Lehrbegriffe [3]). Allgemein scheint unter den Epikureern eine solche unbedingte Verehrung ihres Meisters und eine solche vertrauensvolle Ansicht von der Unverbesserlichkeit seiner Lehrsätze geherrscht zu haben, wie sie Lucretius gehegt und in seinem Lehrgedichte ausgesprochen [4]).

---

[1]) l. c. 124—126.

[2]) l. c. 9. Cic. de Fin. I. 7.

[3]) Senec. Epist. XXXIII. Euseb. Praep. Evang. XIV. 5.

[4]) Man vergl. z. B. Lucret. III. 9. 13:

Tu Pater et rerum inventor, tu patria nobis
Suppeditas praecepta, tuisque ex, Inclute, chartis,
Floriferis ut apes in saltibus omnia limant,
Omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
Aurea, perpetua semper dignissima vita!

Der Skepticismus und die neuere Akademie.

135. Unter den möglichen Gegensätzen der Ansichten, zu denen das Streben nach der wissenschaftlichen Entwicklung der allgemeinen und nothwendigen Erkenntnißbegriffe des menschlichen Geistes, solange es noch auf einen einseitigen und wegen seiner Einseitigkeit unzulänglichen Gesichtspunct beschränkt bleibt, zu führen vermag, war der Skepticismus gegenüber der dogmatischen Philosophie bis zur Zeit des Pyrrho nur durch vorbereitende Andeutungen und sich ihm annähernde Vorstellungsweisen [1]) eingeleitet worden, jedoch noch nicht in seiner ganzen Eigenthümlichkeit selbständig hervorgetreten. Diese Eigenthümlichkeit besteht aber darin, daß das ernste, redliche, methodische Trachten nach Lösung der philosophischen Probleme seinen Endpunct in der Entdeckung gefunden zu haben glaubt und in dem praktischen Verhalten, welches durch die Entdeckung bestimmt wird: dem menschlichen Erkennen sei die objective Gewißheit der Wahrheit seiner Natur nach versagt, und keine Bemühung nach einer zuverlässigen Einsicht in den Causalzusammenhang der Dinge, und also auch in den inneren Zusammenhang zwischen dem Erkennen und dem erkennbaren Sein könne uns über die Zustände eines bloß subjectiven Fürwahrhaltens hinausführen. Durch den angedeuteten Charakter der Wahrheitsliebe und der Wissenschaftlichkeit unterscheidet sich der Skepticismus als eine zwar sehr beschränkte und ungereifte, aber doch in dem Kreise der philosophischen Versuche eine Stelle einnehmende Betrachtungsform von dem sophistischen Spiel mit Erkenntnißansichten, und als ein bestimmtes Resultat der angestellten Forschungen von einer im Forschen begriffenen, und

[1]) Man vergleiche hierüber Cic. Acad. Quaest. I. 12. IV. 5. 23.

bloß durch die bisherigen Ergebnisse der Philosophie noch nicht befriedigten Denkart, die mitunter auch als eine skeptische bezeichnet wird.

136. Pyrrho [1]), ein jüngerer Zeitgenosse des Aristoteles, machte zuerst im Bezug auf die ganze Sphäre der philosophischen Untersuchungen den Grundsatz der Unerkennbarkeit des Seins und einer Zurückhaltung des entschiedenen Urtheiles, die wegen des Gleichgewichtes der Gründe für und wider die Behauptungen Statt finden müsse, als das leitende Princip aller Betrachtungen geltend [2]). Er gewann für diese Ansicht, welche er bloß mündlich vortrug [3]), mehrere Anhänger [4]), und ward dergestalt Stifter der Secte der nach ihm auch Pyrrhoneer genannten Skeptiker [5]). Unter seinen un-

[1]) geboren zu Elis; er wird als Freund der Demokritischen Schriften und als Gefährte des Demokriteers Anaxarchus bezeichnet, mit welchem er den König Alexander von Macedonien auf dessen Feldzügen begleitete. (Wie bei mehreren der vorsokratischen Philosophen, so fanden sich auch insbesondere in den Schriften des Demokrit skeptische Aeußerungen. Cic. Acad. Quaest. I. 12.) In seiner Vaterstadt, wo er als Lehrer der Philosophie gewirkt zu haben scheint, erhielt er die Würde eines Oberpriesters und ward von seinen Mitbürgern so sehr geehrt, daß sie um seinetwillen jedem Philosophen in ihrem Gebiete die *ἀτέλεια* bewilligten. Diog. L. IX. 61—108. Euseb. Praep. Evang. XIV. 6. 18. Suid. s. v. *Πύῤῥων.*

[2]) *τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εἰσαγαγών.* Diog. L. IX. 61. 62. 105. 106. 107. Man vergleiche die Definition des Skepticismus bei Sextus Empirikus Pyrrh. Hypot. I. 6.

[3]) Diog. L. Prooem. 16. IX. 102.

[4]) l. c. 69.

[5]) l. c. IX. 70. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 7. *ἡ σκεπτικὴ ἀγωγὴ καλεῖται μὲν καὶ ζητητικὴ, ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι. κ. τ. λ.*

mittelbaren Schülern zeichnete ſich nur Timon von Phlius aus, der in einigen ſeiner mannigfaltigen, größtentheils poetiſchen Schriften auch für die Darſtellung und Vertheidigung des Skepticismus namentlich durch ſpottende Beſtreitung der Dogmatiker etwas leiſtete [1]). Von Timon ward für die Erreichung der Eudämonie, des höchſten Zweckes alles Strebens und mithin auch des philoſophiſchen, die Erwägung folgender drei Puncte als Bedingung angegeben: erſtlich, wie die Gegenſtände unſeres Wahrnehmens und Vorſtellens beſchaffen ſein, zweitens, auf welche Weiſe wir uns zu ihnen verhalten müſſen, und endlich, welcher Gewinn uns zu Theil werde, wenn wir uns ſo zu ihnen verhalten [2]). Im Bezug auf den erſten Punct gelangte die Pyrrhoneiſche Unterſuchung zu dem Reſultate, daß die Gegenſtände von Natur weder gut, noch böſe, weder wahr, noch falſch, daß ſie ungewiß und unſerem Urtheile nicht unterworfen ſein [3]). Hieraus ergibt ſich hinſichtlich des zweiten Punctes, daß wir uns aller aſſertoriſchen und apodiktiſchen Behauptungen über den Werth und die Be-

---

[1]) Diog. L. IX. 109—115. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 223. 224. adv. Math. VII. 50. XI. 20. 171. Euseb. Praep. Evang. XIV. 18. Von Timons Schriften haben ſich manche Bruchſtücke erhalten, die meiſten aus ſeinem ſatiriſchen, gegen die dogmatiſchen Philoſophen gerichteten Lehrgedichte unter dem Titel „Σίλλοι“, von welchem er den Beinamen „ὁ σιλλογράφος“ erhielt, um ihn von Timon mit dem Beinamen ὁ μισάνθρωπος, einem Athenienſer und Zeitgenoſſen des Sokrates, zu unterſcheiden. Er lehrte eine Zeitlang zu Chalcedon, und begab ſich von da nach Athen, wo er bis zu ſeinem Lebensende blieb. Er ſoll, wie ſein Lehrer Pyrrho, ein hohes Alter erreicht haben. Diog. L. IX. 110. 112. vergl. ib. 62.

[2]) Euseb. Praep. Evang. XIV. 18.

[3]) Euseb. l. c. Diog. L. IX. 61. 90—103.

ſchaffenheit der Gegenſtände enthalten müſſen, daß wir alſo in unſeren Ausſagen nicht beabſichtigen dürfen, auszuſprechen, wie die Dinge ſind, ſondern lediglich, wie ſie uns erſcheinen, weil wir nicht ein objectives Sein des Vorgeſtellten, ſondern nur unſeren ſubjectiven Empfindungszuſtand und Vorſtellungszuſtand zu bezeichnen vermögen [1]). Der Gewinn dieſer Denkart drittens und das letzte Ziel des ſkeptiſchen Verhaltens iſt die unerſchütterliche Gemüthsruhe, welche eine nothwendige Folge des Zurücktretens von allem Intereſſe für und wider die Gegenſtände ſein muß, inſoweit das Intereſſe durch die Ueberlegung und durch den Willen beſtimmbar iſt [2]).

137. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Skeptiker den Stoff ihrer Betrachtungen hauptſächlich vermittelſt des polemiſchen Eingehens in die Unterſuchungen und Ansichten der Dogmatiker erhielten. Die Gründe, auf welche ſie ihre Denkart ſtützten, konnten von keiner erheblichen Bedeutung ſein, da ſie nur durch ein tieferes Eingehen in das Weſen und die Organiſation des Erkenntnißvermögens hätten bedeutend werden können, womit der Skepticismus in ihm eigenthümlichen Begrenzung ſich aufgehoben, und zu einer Erkenntnißtheorie, zu einer Kritik der Vernunft ſich

[1]) Diog. L. IX. 61. 74—77. 103. 105. 107. Euseb. l. c. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 187 — 208.

[2]) Diog. L. IX. 107. Sext. Empir. l. c. 27. 29. adv. Math. XI. 1. 111. Euseb. l. c. Cic. Acad. Quaest. IV. 42. de Fin. III. 3. 4. Inſofern es in unſerer Gewalt ſteht, ſagten die Skeptiker, werden wir nie etwas Beſtimmtes wählen oder fliehen. Wir vermeiden nur dasjenige, was wir — durch Naturnothwendigkeit gezwungen — nicht umhin können von uns zu entfernen, wie zum Beiſpiel das Hungern, das Durſten, das Schmerzempfinden, Zuſtände, welche nicht durch vernünftige Ueberlegung beſeitigt werden können. Diog. L. IX. 107.

gesteigert haben würde. Die skeptischen gegen die objective Gültigkeit der Ueberzeugungen des gemeinen Verstandes und der wissenschaftlichen Erkenntnisse, gegen die Möglichkeit eines Kriteriums der Wahrheit und gegen die Realität des Causalzusammenhanges gerichteten Einwürfe erscheinen nicht bloß in der Mittheilung des Diogenes Laertius, sondern selbst auch in den umständlichen Erörterungen, welche von dem berühmtesten unter den Skeptikern des Alterthumes, von dem der späteren Periode des Verfalles der griechischen Philosophie angehörigen Sextus dem Empiriker herrühren, theils als leicht widerlegliche dialektische Irrthümer, theils als leere Spitzfindigkeiten. Den älteren Skeptikern wird der Gebrauch von folgenden zehn skeptischen Wendungen, Gemeinplätzen oder Gründen [1]) zugeschrieben, die vielleicht noch nicht durch Pyrrho und Timon, sondern vielleicht erst durch den späteren, wahrscheinlich bald nach Cicero aufgetretenen Aenesidemus vollständig zusammengestellt und erläutert worden sind [2]). Die Zurückhaltung des entschiedenen Urtheiles sollte sich berufen 1) auf die Verschiedenheit der sinnlich lebenden Einzelwesen überhaupt, 2) auf den Unterschied unter den Menschen, 3) auf die verschiedenen Einrichtungen der Sinneswerkzeuge, 4) auf die Verschiedenheit der Umstände, unter denen die Gegenstände erscheinen, 5) auf die Bedeutung der Stellungen, der Zwischenräume und der Orte, 6) auf die Bedeutung der Mischungen, 7) auf die Bedeutung der Quantitäten und der Zubereitungen an den unseren Wahrnehmungen zum Grunde liegenden Körpern, 8) auf den Umstand, daß Alles nur in Verhältnissen hervortritt und sich darstellt, 9) auf die Bedeutung des Unterschiedes, ob etwas häufig oder selten sich ereignet, 10) auf die Ab

---

[1]) πυῤῥώνειοι τρόποι, τόποι, λόγοι.

[2]) Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 36. seq. Diog. L. IX. 79—88. Sext. Empir. adv. Math. VII. 345. Euseb. Praep. Evang. l.

ingigkeit des Urtheils von der Verschiedenheit der Lebenseisen, Sitten, Gesetze, mythischen Vorstellungen und dogatischen Meinungen [1]).

138. Eine größere Bedeutung, wie in den Leistungen r Pyrrhoneer, erhielt die Skepsis, insbesondere zufolge es Kampfes mit dem stoischen Systeme, als sie in die kademie eingeführt wurde, was zuerst durch den nach Kra- folgenden Vorsteher der Akademie, durch Arcesilaus oder kesilas aus Pitane geschah [2]). Hier konnte sie nur in

---

[1]) Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 40 — 164. Diog. L. l. c. Euseb. l. c. Anders gefaßt wurden die skeptischen Gründe durch einen späteren Skeptiker, von dessen Lebenszeit wir nur wissen, daß sie zwischen die des Aenesidemus und des Sextus fällt, durch Agrippa von unbekannter Herkunft, welcher sie auf fünf Puncte zurückführte: auf die Verschiedenheit der menschlichen Ansichten, die Zurückschiebung des Beweises ins Unendliche, die Relativität der Vorstellungen, die unbewiesenen Voraussetzungen, und die Diallele oder den Cirkel im Beweise. Sext. Empir. l. c. 164. seq. Diog. L. IX. 88. seq.

[2]) geboren Ol. 116, 1, 316 v. Chr., gestorben Ol. 134, 4, 241 v. Chr. Nach dem Tode des Krates hatte zunächst ein gewisser Sokratides die Stelle des Vorstehers der Akademie erhalten und sie an Arcesilaus abgetreten. Diog. L. IV. 44. 45. 61. l. c. 32. Dieser hörte zuerst den Theophrast, ward aber später ein Schüler des Krantor und des Polemo und durch sie für die Akademie gewonnen. l. c. 24. 29. Cic. Acad. Quaest. l. 9. Euseb. Praep. Evang. XIV. 5. Mit ihm begann die neuere Akademie, die durch ihren skeptischen Charakter von der älteren sich unterscheidet. Cic. Acad. Quaest. I. 12. Für uns genügt die allgemeine Unterscheidung der älteren und der neueren Akademie, obgleich von den Alten häufig drei, auch vier und fünf Akademieen an-

dem Anſehen der Platoniſchen Schriften und in der Ueberlieferung der mündlichen Lehren Plato's ihre Stütze finden, und mußte hier auf Sokrates und Plato als auf ihre eigentlichen Stifter und Meiſter zurückgeführt werden. Arceſilas würde nicht den Lehrſtuhl in der Akademie haben übernehmen und behaupten können, wenn er nicht die Ueberzeugung gehegt und ſeinen Schülern mitgetheilt hätte, daß ſeine Anſicht von der Zurückhaltung des entſcheidenden Urtheiles über jede Frage der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie im Weſentlichen mit der Sokratiſchen und der Platoniſchen übereinſtimme, und daß er durch Verdrängung der dogmatiſchen Lehrweiſe die ächte und urſprüngliche Bedeutung des Platonismus wieder herſtelle [1]).

139. Eine unmittelbare lebendige Anregung erhielt das Streben des Arceſilas durch ſeinen Gegenſatz gegen das ſtreng dogmatiſche Syſtem, welches mit dem Anſpruche, in jeder Beziehung eine Verbeſſerung des Platoniſchen zu ſein und ganz folgerichtig und unerſchütterlich alle Foderungen der Vernunft zu befriedigen, in der Stoa kurz zuvor ſich erhoben hatte, ehe er Vorſteher der Akademie ward. Daher

---

genommen wurden. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 220. Euseb. l. c. XIV. 4.

[1]) Cic. Acad. Quaest. I. 12. II. 5. 23. Plut. adv. Colot. 28. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 221. 234. So rief er auch die Sokratiſche Unterrichtsmethode wieder zurück, die von ſeinen Vorgängern nicht befolgt worden war, indem er den Gebrauch einführte, daß ſeine Schüler, anſtatt ſeinem Vortrage zuzuhören, ſelbſt ihre Meinungen ausſprechen mußten, die er alsdann angriff, und welche jene gegen ihn vertheidigten, ſo lange ſie konnten. Diog. L. IV. 28. Cic. de Fin. II. 1. Ein ſchriftliches Denkmal ſeiner philoſophiſchen Thätigkeit ſcheint er nicht hinterlaſſen zu haben. Diog. L. IV. 32. Plut. de Alex. Fort. I. 4.

bemerkt Cicero, Arceſilas habe alle ſeine ſkeptiſchen und polemiſchen Angriffe auf Zeno gerichtet [1]). Er gab ſeinem Gegner zu, daß eine Vorſtellung nicht zum begreifenden Erkennen geeignet ſein würde, wenn ſie möglicher Weiſe von einem andern Gegenſtande herrühren könnte, als von demjenigen, durch welchen ſie entſtanden ſei. Aber er räumte ihm nicht ein, daß es eine Vorſtellung gebe, die ihren Gegenſtand ſo treu und genau ausdrücke, daß ſie nicht in ihrer Eigenthümlichkeit auch durch einen andern Gegenſtand habe verurſacht werden können [2]). Dem gemäß läugnete er das Vorhandenſein eines Kriteriums, durch welches die Wahrheit unſerer Erkenntniſſe für uns gewiß werde. Mag auch Wahrheit in unſeren Behauptungen enthalten ſein, ſo werden wir doch nach ſeiner Meinung ihrer nicht gewiß. In dieſem Sinn erklärte er: man vermöge nichts zu wiſſen, nicht einmal das, was Sokrates ſich vorbehalten habe zu wiſſen, nämlich daß man nichts wiſſe [3]). Im Gebiete der Ethik ſoll er angenommen haben, diejenigen Handlungen ſein die tugendhaften, für deren Vollziehung ein vernünftiger, zwar aus keiner objectiven Erkenntniß hervorgegangener, aber unſere ſub-

[1]) Acad. Quaest. I. 12: cum Zenone, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit, non pertinacia aut studio vincendi, ut mihi quidem videtur, sed earum rerum obscuritate, quae ad confessionem ignorationis adduxerant Socratem et veluti amantes Socratem Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes paene veteres, qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt, angustos sensus, imbecilles animos, brevia curricula vitae, et (ut Democritus) in profundo veritatem esse demersam, opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati relinqui, deinceps omnia tenebris circumfusa esse dixerunt.

[2]) Cic. l. c. II. 24. Sext. Empir. adv. Matth. VII. 154.

[3]) Cic. l. c. I. 12. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 232—234.

jective Ueberzeugung beſtimmender Grund vorhanden ſei. In dem Beſchluß und in der Ausführung ſolcher Handlungen äußere ſich die zur Glückſeligkeit führende Einſicht [1]).

140. Nachdem die nächſten Nachfolger des Arceſilas Lacydes von Cyrene, Euander und Telekles, beide aus Phocis, und Hegeſinus oder Hegeſilaus von Pergamus die ſkeptiſche Methode in der Platoniſchen Schule aufrecht erhalten hatten, ohne hierbei etwas Eigenthümliches, was dem Andenken aufbewahrt worden wäre, zu leiſten [2]), gab Karneades aus Cyrene der akademiſchen Skepſis eine eigenthümliche Modification [3]). Er unterſchied an der Vorſtellung zwei Verhältniſſe, das eine, in welchem ſie zu dem vorgeſtellten Objecte, das andere, in welchem ſie zu dem vorſtellenden Subjecte ſteht [4]). Nach dem erſten iſt ſie entweder wahr oder falſch, wahr, wenn ſie ihrem Gegenſtand entſpricht, falſch, wenn ſie mit ihm nicht übereinſtimmt. Nach dem

[1]) Sext. Empir. adv. Math. VIII. 158. Plut. de Tranq. An. 9.

[2]) Diog. L. IV. 59. 60. Clem. Alex. Strom. I. p. 301. Cic. Acad. Quaest. IV. 6.

[3]) geboren Ol. 141, 3, 214 vor Chr., geſt. Ol. 162, 4, 129 vor Chr. Er war ein Schüler des Hegeſinus, hatte aber auch den Stoiker Diogenes gehört, und wie überhaupt die ſtoiſchen Werke, ſo mit beſonderem Eifer die des Chryſipp ſtudirt. Ohne als Schriftſteller aufzutreten, erwarb er ſich in hohem Maße Achtung und Ruhm durch ſeinen ungemeinen Scharfſinn und durch die eben ſo große Beredſamkeit, die ſeinen Vortrag auszeichnete. Diog. L. IV. 62—66. Plut. Vita Cat. maj. 22. Euseb. Praep. Evang. XIV. 8. Gell. Noct. Att. VII. 14. Cic. Acad. Quaest. IV. 6. de Orat. II. 38. Lactant. Divin. Instit. V. 14—17. Sext. Empir. adv. Math. VII. 159—190. Pyrrh. Hypot. I. 227—232.

[4]) Sext. Empir. adv. Math. VII. 168: *τοιαύτη δὲ οὖσα (ἡ φαντασία) δύω ἂν ἔχοι σχέσεις, μίαν μὲν ὡς πρὸς τὸ φανταστόν, δευτέραν δέ ὡς πρὸς τὸν φαντασιούμενον.*

weiten ſcheint ſie uns entweder wahr oder falſch zu ſein [1]). Für die Wahrheit der Vorſtellungen und Erkenntniſſe fehlt es an einem zuverläſſigen Kriterium. Denn das Geſchäft des Verſtandes beſteht bloß darin, zu beurtheilen, was in den Vorſtellungen, welche ohne die verſtandloſen Sinneswahrnehmungen nicht möglich ſind, ſich darbietet. In ihm ſelbſt alſo nicht, ſondern nur in den Vorſtellungen könnte jenes Kriterium enthalten ſein [2]). Aber nicht in der Vorſtellung überhaupt, da es thatſächlich auch irrige, täuſchende Vorſtellungen gibt, ſondern lediglich in der wahren [3]). Ob aber eine Vorſtellung wahr ſei, oder nicht, iſt nach keinem objectiv gültigen Grunde zu beſtimmen. Denn es findet ſich keine einzige, welche ein ſo ausſchließlich eigenthümlicher Repräſentant eines beſtimmten realen Gegenſtandes wäre, daß ſie nicht in der nämlichen Beſchaffenheit, in welcher ſie von dem einen herrührt, auch von einem andern ihren Urſprung hätte nehmen können [4]).

141. Hiernach läßt ſich der philoſophiſche Zweifel im Allgemeinen nicht niederſchlagen, ob unſere Vorſtellungen ihren Gegenſtänden entſprechen. Geſetzt auch, daß ſie wahr wären, was bei vielen wenigſtens nicht geläugnet werden kann, würden wir doch ihrer Wahrheit nicht gewiß [5]). Es geht aber auch zur Erreichung aller unſerer Lebenszwecke, daß wir den Gegenſatz gelten laſſen zwiſchen den Vorſtellungen, welche uns wahr und welche uns falſch zu ſein ſcheinen, und daß wir nur den erſteren unſere Beiſtimmung geben [6]). Wir dürfen der als wahr erſcheinenden Vorſtellung

[1]) Sext. Empir. l. c. VII. 167. 168. 169.
[2]) l. c. 165.
[3]) l. c. 163.
[4]) l. c. 164. 402.
[5]) l. c. Cic. Acad. Quaest. IV. 31.
[6]) Sext. Empir. l. c. 167. Cic. Acad. Quaest. IV. 31 — 33.

unſere Beiſtimmung ertheilen und ſie mithin zum Inhalt eines Wahrſcheinlichkeitsurtheiles machen, wenn ſie hinlänglich klar iſt, wenn ihr Gegenſtand nicht wegen einer zu großen Entfernung von unſeren Sinnesorganen oder wegen Mangels an Schärfe der letzteren undeutlich aufgefaßt wird [1]). Jedoch beruht ein Gradunterſchied in der ſubjectiven Gültigkeit der Vorſtellung darauf, ob alle Umſtände in ihr ſich vereinigen, um den nämlichen Eindruck hervorzubringen, oder ob noch dieſer und jener mit den übrigen nicht in Einklang ſteht. Findet das Erſtere Statt, ſo iſt die Vorſtellung die zugleich wahrſcheinliche und ungehinderte [2]). Dieſe Umſtände werden entweder ſämmtlich mit einander verglichen und unterſucht, oder nicht. Im erſten Fall iſt die Vorſtellung die durchgängig geprüfte [3]). Bei alltäglichen Gegenſtänden bedarf man, um ſich zum Fürwahrhalten und zum Handeln zu beſtimmen, nur der wahrſcheinlichen Vorſtellung überhaupt, bei bedeutenderen der ungehinderten, endlich bei denjenigen, welche die wichtigſten ſind und unſere Glückſeligkeit bedingen, der durchgängig geprüften [4]).

142. Die Lehre des Karneades ward durch deſſen Schüler und Nachfolger Klitomachus aus Karthago in der Aka-

---

Die als wahr uns erſcheinende Vorſtellung ward von Karneades mit den Ausdrücken „πιθανὴ φαντασία, πιθανότης und ἔμφασις“ bezeichnet, was Cicero durch „probabile visum“ überſetzt.

[1]) Sext. Empir. l. c. 171 — 174.

[2]) ἡ πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος φαντασία. Sext. Empir. l. c. 176 — 180. Visum, quod nulla re impeditur. Cic. l. c. 11. 32.

[3]) ἡ διεξωδευμένη φαντασία. Sext. Empir. l. c. 181 — 184. Probabile ex circumspectione aliqua et accurata consideratione. Cic. l. c. 11. Vergl. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 228. Galen. de Hipp. et Plat. Plac. IX. p. 266.

[4]) Sext. Empir. adv. Math. VII. 185 — 190.

demie unverändert erhalten und zugleich auch schriftlich dargestellt [1]). Ihm folgte Philo aus Larissa in Thessalien, der eine Zeitlang in Rom Beredsamkeit und Philosophie lehrte und von Cicero gehört wurde [2]). Er scheint zwar von Karneades sich in manchen Puncten entfernt zu haben, jedoch der skeptischen Denkart treu geblieben zu sein [3]). Den Unterschied zwischen einer älteren und einer neueren Akademie gab er nicht zu, sondern betrachtete die Annahme desselben als einen Irrthum [4]). Nach Philo ward Antiochus aus Askalon Vorsteher der Akademie, welcher nicht bloß zu Athen, sondern auch, wie es scheint, in Alexandria und in Rom lehrte [5]). Cicero stand zu ihm in einem freundschaftlichen Verhältnisse, und nennt ihn den gebildetsten und scharfsinnigsten unter den Philosophen seiner Zeit [6]). Er ging in seinem reiferen Alter von dem Skepticismus zu einer dogmatischen Ansicht über, welche in den meisten Puncten mit der stoischen übereinstimmte, indem er die Meinung faßte, daß keine wesentliche Verschiedenheit zwischen der Akademie und der Stoa vorhanden sei, sondern daß die Stoiker eigentlich nur die Platonischen Lehrbegriffe mit Veränderung der Terminologie sich angeeignet hätten [7]). Diese Meinung wurde von den Stoikern jener Zeit durch ihre Annäherung an den Platonismus begünstigt. Von nun an blieb die eklektisch dogmatische Me-

[1]) Diog. L. IV. 67. Cic. Acad. Quaest. IV. 6. 31. de Orat. I. 11.

[2]) Cic. Brut. 89. Tusc. Quaest. II. 3.

[3]) Cic. Acad. Quaest. IV. 6. 34. Euseb. Praep. Evang. XIV. 9.

[4]) Cic. Acad. Quaest. I. 4.

[5]) Cic. Acad. Quaest. IV. 4. 35. Brut. 9. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 210. 235. Plut. Vit. Cic. 4.

[6]) Cic. Acad. Quaest. IV. 35.

[7]) Cic. l. c. I. 4. IV. 9. 22. 34. 43 — 45. Plut. Vit. Cic. 4. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 235. Vergl. Cic. de Fin. V. 25. 6 — 30. Acad. Quaest. IV. 5.

thode in der Akademie, während jedoch in ihr der urſp liche Charakter und Inhalt der Platoniſchen Lehre i mehr getrübt und verunſtaltet ward. Ueberhaupt endigt dem Streite zwiſchen der akademiſchen Skepſis und der ſchen Dogmatik die Zeit, in welcher die griechiſche Ph phie Leiſtungen hervorbrachte, die aus dem Geſichts unſerer Schilderung betrachtet merkwürdig, für die Fol poſitiv lehrreich, nicht bloß als warnende Beiſpiele vor culativen Verirrungen oder auch als Hülfsmittel zum dium der älteren Syſteme berückſichtigungswerth, und i in den Bildungsgang unſerer werdenden Wiſſenſchaft derlich eingreifend genannt werden dürfen.

Vierte Periode.

Ausbreitung und Entartung der Philoſophie des Alterthumes bis zum Untergange der griechiſchen Philoſophenſchulen.

143. Die griechiſche Speculation hatte bis zum Zeitalter Cicero's die verſchiedenen wiſſenſchaftlichen Weltanſichten und Erkenntnißanſichten erſchöpft, welche auf den ihr angehörigen Grundlagen der empiriſchen Naturkunde und Seelenkunde, und innerhalb der Sphäre der helleniſchen Sitte, Denkart und Lebensweiſe auferbaut werden konnten. Es hätte unter den Griechen eines ganz neuen Aufſchwunges der Naturforſchung mit neuen zulänglicheren Methoden und Hülfsmitteln, wie ſie erſt im ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhundert unſerer Zeitrechnung entdeckt und erfunden wurden, und einer weſentlich veränderten Beziehung und Einwirkung der Volksreligion und der geſammten nationalen Bildung auf die höheren Meditationen bedurft, um die Bedingungen zu Fortſchritten über den bereits erreichten Standpunct des philoſophiſchen Bewußtſeins hinaus darzubieten. Aber anſtatt neuer Anregungen, Unterſtützungen und Belebungen des ſpeculativen Strebens machten ſich ſeit dem Verſchwinden des Skepticismus aus der Akademie die Folgen der für die philoſophiſche Thätigkeit Griechenlands ungünſtigen Umſtände und Verhältniſſe immer merklicher, welche eine der Auflöſung des alterthümlichen Lebens entgegengehende Zeit mit dem Untergange der politiſchen Freiheit und Selbſtändigkeit der griechiſchen Sprachgenoſſen brachte. Wohl würde die Ausbreitung der Bekanntſchaft mit den griechiſchen Philoſophe-

men über die meiſten Länder des römiſchen Reiches zur Erweckung einer eigenthümlich römiſchen und eigenthümlich orientaliſchen Behandlung der Probleme der Vernunftforſchung geführt haben können und müſſen, wenn nicht ſowohl der römiſchen, wie in anderer Weiſe der orientaliſchen Nationaleigenthümlichkeit der philoſophiſche Geiſt, das Talent zum ſpeculativen Selbſtdenken gemangelt hätte.

144. Demnach enthält der vorliegende letzte Zeitraum der griechiſchen Philoſophie keine anderen Thatſachen, als Aeußerungen theils ihrer größeren Verbreitung, theils ihrer Entartung, ihres Verfalles und ihres Abſterbens. Es verſteht ſich, daß dieſe mehr aus dem allgemeinen literar-hiſtoriſchen, als aus dem beſonderen philoſophiſch-hiſtoriſchen Geſichtspunct Intereſſe gewähren, und nur eine kurze Ueberſicht derſelben iſt mit dem Zweck und Plan unſerer Schilderung vereinbar. Sie laſſen ſich, ſo wie ſie in dem Umkreis der griechiſchen Philoſophenſchulen und der römiſchen Theilnahme an der griechiſchen Philoſophie außerhalb der chriſtlichen Kirche enthalten ſind, in zwei Claſſen vertheilen. Das Charakteriſtiſche der einen beſteht darin, daß die bereits vorhandenen und ausgebildeten Lehrbegriffe der dogmatiſchen Syſteme, ſo wie auch die Anſichten der ſkeptiſchen Denkart in einer mehr oder weniger gelehrten Weiſe — die erſteren ſtets mit vorherrſchender Richtung auf das Praktiſche — aufgenommen und dargeſtellt, beurtheilt und erklärt werden. Während auch in dieſer Claſſe der bereits gegen das Ende der zweiten Periode hervorgetretene Eklekticismus einheimiſch bleibt, den nur die Epikureer verſchmäht zu haben ſcheinen, gehört der anderen Claſſe ein griechiſch-orientaliſcher Synkretismus eigenthümlich an, welcher gleichfalls ohne Selbſtändigkeit der Forſchung und nur auf Auslegung des aus der Vorzeit Ueberlieferten bedacht gewiſſe phantaſtiſche, auf Theologie, Kosmologie, Pſychologie und Asceti

sich beziehende Vorstellungsweisen des Morgenlandes mit den Begriffsbestimmungen und der dialektischen Methode der griechischen Schulen vermengt, hiermit die Grenze zwischen der philosophischen Causalbetrachtung und zwischen der unwissenschaftlichen überhaupt, der mythischen und der dichtenden insbesondere verwischt, und ein trübes Gemisch dieser Elemente statt wahrhaft philosophischer Untersuchungen zum Vorschein bringt. In den beiden ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt zeigen sich die Erscheinungen dieser zweiten Classe neben denen der ersten in geringerer Menge und mit minder entschiedenem Gepräge. Aber seit dem dritten Jahrhundert erheben sie sich mit mehr Bestimmtheit und Energie in dem alexandrinischen Neuplatonismus und erlangen das Uebergewicht über die andern, von denen alsdann der Geschichtschreiber nichts mehr zu berichten findet. Zu diesen beiden unserer vierten Periode angehörigen Hauptrichtungen der philosophischen Thätigkeit im Gebiete der alten Philosophenschulen gesellte sich innerhalb der christlichen Kirche eine gewisse Beschäftigung mit den Lehrbegriffen jener Schulen, welche gleichfalls in diesen Zeitraum fällt und unsre Erwähnung in Anspruch nimmt, nicht aus dem Grund, um hier die vermeintliche Eigenthümlichkeit einer beginnenden sogenannten christlichen Philosophie hervorzuheben, sondern vielmehr, um an diesem Treiben, insoweit es griechische Philosopheme mit dem supernaturalistischen Offenbarungsglauben in Verbindung brachte, den gänzlichen Verderb der Eigenthümlichkeit des philosophischen Denkens nachzuweisen. Demgemäß läßt sich unsre Uebersicht am angemessensten in drei Abschnitten durchführen. Der erste wird die Ausbreitung und den Verfall der Philosophie außerhalb der christlichen Kirche bis zum Auftreten des alexandrinischen Neuplatonismus umfassen, der zweite diese Entartung des Platonismus bis zum völligen Untergang des Lebens der alten Philosophie berühren, der dritte endlich andeuten, wie die alte Phi-

losophie bis zum Untergang ihrer Schulen von Lehrern der christlichen Kirchen angewandt und behandelt worden ist. Hierbei wird die sogenannte gnostische und kabbalistische Philosophie durchaus unberücksichtigt bleiben, weil die Lehren der Gnostiker und der Kabbala eine orientalische schwärmerische Theosophie enthalten, welche ungeachtet einiger Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus ganz außerhalb der Sphäre der philosophischen Leistungen liegt.

1. Von Cicero bis zum alexandrinischen Neuplatonismus.

145. Die äußeren Bedingungen zur Verbreitung der griechischen Philosophie unter Orientalen und Römern lagen in den Eroberungen Alexander's von Macedonien, in der nach seinem Tod erfolgten Entstehung mehrerer einzelner Staaten aus seinem großen Reiche, deren Beherrscher die griechischen Sitten und Künste mehr oder weniger beschützten und beförderten, und in der genaueren Bekanntschaft, welche später die Römer, nachdem sie Macedonien und Illyrien sich unterworfen, mit den nunmehr von ihnen abhängigen Griechen machten. Unter jenen Regenten zeichneten sich die Ptolemäer und die attalischen Könige durch ihre Sorge für griechische Kunst und Literatur aus. Pergamum und vornehmlich Alexandria erhoben sich neben Athen als Musensitze. In Rom begann, wie bereits oben erwähnt worden ist, die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie seit der Zeit Eingang zu finden, da drei ausgezeichnete Repräsentanten attischer Geistesbildung und Beredsamkeit, der Akademiker Karneades, der Peripatetiker Kritolaus und der Stoiker Diogenes als Gesandte Athens daselbst aufgetreten waren (Ol. 156, 2, 155 vor Chr.) [1]). Neun Jahre später ward

[1]) Cic. Acad. Quaest. IV. 45. Tusc. Quaest. IV. 3. de Orat. II.

, der Hauptsitz des achäischen Bundes zerstört, und
land zur römischen Provinz gemacht. Von nun an
die griechische Literatur und Kunst in Rom immer
r und beliebter, und die angesehensten Männer des
zeigten sich als Freunde der griechischen Philoso-
ter ihnen zuerst Publius Scipio Africanus der Jün-
ajus Lälius der Weise und Lucius Furius Philus [1]).
ist nicht nur nicht daran zu denken, daß aus den
Griechen empfangenen Lehrbegriffen eigenthümliche
ige Ansichten und neue Systeme hier sich entwickelt
sondern selbst die Anzahl derjenigen Römer blieb
ing, welche durch schriftliche Leistungen im Fache
ilosophie als Kenner und Nachahmer der Griechen
ten.

5. In der Reihe dieser philosophischen Schriftsteller
der auch in so vielen anderen Beziehungen rühmens-
und hinsichtlich der Vielseitigkeit seiner Talente, sei-
tigen Bildung und Thätigkeit von Wenigen erreichte
s Tullius Cicero den ersten Rang ein [2]). Nachdem
wie es scheint, noch ungeschickte und rohe Versuche,
ren Epikur's lateinisch vorzutragen, als die ersten
krt überhaupt vorausgegangen waren [3]), worauf die
ide Darstellung der Epikureischen Physik in dem Lehr-
des Titus Lucretius Carus [4]) gefolgt war, unter-
es jener vielbeschäftigte und durch die politischen

. Plin. H. N. VII. 30. Gell. Noct. Att. VII. 14. Plut.
. Caton. maj. 22. 23. Aelian. V. H. III. 17.

c. Tusc. Quaest. l. c. de Orat. l. c.

boren zu Arpinum 108 vor Chr., getödtet 44 vor Chr.

ic. Acad. Quaest. I. 2. Tusc. Quaest. IV. 3. Ep. ad Div.
. 16. 19. Horat. Serm. II. 4. Quinct. Inst. Orat. X. 1.

boren zu Rom 95 vor Chr., gestorben 50 vor Chr.

Stürme ſeiner Zeit vielbewegte Staatsmann und Redner, in Stunden der Muße die griechiſche Philoſophie nach ihrem ganzen Umfang und nach den Hauptverſchiedenheiten ihrer Schulen in ſeine vaterländiſche Sprache auf eine für ſeine Mitbürger gefällige und faßliche Weiſe zu übertragen [1]). So weit er ſie aus dem freilich zu beſchränkten und in die Tiefe der Unterſuchungen nicht einführenden Geſichtspunct, auf welchen ihn ſeine Zeit und ſeine Individualität geſtellt, zu erfaſſen vermochte, gelang es dem Meiſter des Stils vortrefflich, ſie mit Leichtigkeit und Anmuth in die römiſchen Sprachformen einzukleiden. Seine eigne philoſophiſche Vorſtellungsweiſe begünſtigte die Ausführung ſeines Planes bei der Abfaſſung ſeiner philoſophiſchen Schriften, in deren Form er Plato nachahmte. Er trat keiner Schule ausſchließlich bei. Im Bezug auf die Logik und die Phyſik bekannte er ſich zu den Anſichten des Karneades und des Philo [2]). In der Ethik ſchloß er ſich hauptſächlich dem Antiochus und den neueren Stoikern an [3]). Hiermit ſteht keinesweges in Widerſpruch, daß er dem Plato und dem Ariſtoteles die oberſten Stellen unter Griechenlands Denkern zuerkannte [4]), die Anſichten Beider häufig benutzend, da ein ſolcher Eklekticismus und die Vorſtellung von einer weſentlichen Uebereinſtimmung zwiſchen den Hauptlehren der Akademie, des Lyceums und der Stoa ſeinem Zeitalter, deſſen philoſophiſcher Charakter in ſeinen hieher gehörigen Werken ſich abſpiegelt,

[1]) Cic. de Fin. I. 1 — 5. Tusc. Quaest. I. 3. II. 2. de Nat. Deor. I. 4. de Divin. II. 2. de Off. I. 2. Ad Att. XII. 52.

[2]) Acad. Quaest. IV. 20 — 48. Tusc. Quaest. II. 3. V. 11. de Divin. II. 1. de Nat. Deor. I. 5. 21.

[3]) De Off. 1. 2. 28. 29. III. 3. 4. 7. Acad. Quaest. I. 5. 10. Tusc. Quaest. V. 1. de Fin. I. 7. II. 24. V. 12. 13. de Leg. I. 7.

[4]) Tusc. Quaest. I. 17. de Fin. V. 3. de Orat. I. 11. Orat. 51.

angehörte. Ungeachtet er in keiner Unterſuchung weiter gegangen iſt, als die philoſophiſchen Lehrer ſeiner Zeit, und ungeachtet die Philoſophie in ſeinem Kopf und in ſeiner Mittheilung manches an Wiſſenſchaftlichkeit und Genauigkeit des Gedankens verloren, während ſie an Popularität gewonnen, ſo beſitzen dennoch ſeine philoſophiſchen Abhandlungen nicht bloß wegen ihrer Sprache einen ausgezeichneten Werth für alle Freunde der römiſchen Literatur, ſondern auch in dem Gebiete der Geſchichte der Philoſophie eine ſehr achtungswerthe Bedeutung als eben ſo intereſſante, wie wichtige Hülfsmittel für unſere Kenntniß der alten Philoſopheme, namentlich der neueren Akademie, des neueren Stoicismus und der Epikureiſchen Lehre. Von anderen edlen Römern, welche zu jener Zeit mit einem ähnlichen Streben, wie er, wenn auch nicht mit gleichem Talent und gleichem Erfolge, was ſie von der griechiſchen Philoſophie aufgefaßt, in lateiniſcher Sprache darſtellten [1]), ſind dieſe Arbeiten nicht auf uns gekommen.

147. Faſſen wir von dem Zeitalter Cicero's an bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chriſto die einzelnen Philoſophenſchulen in's Auge, ſo iſt erſtlich von den Epikureern nichts Anderes zu ſagen, als was über ihre zahlreiche Menge und über ihr unverbrüchliches Feſthalten an den Satzungen ihres Meiſters oben bereits bemerkt worden iſt. Was die Stoiker betrifft, ſo ſcheint ihr Wirken hauptſächlich nur auf die praktiſche Philoſophie, und zwar auf eine populäre Behandlung ethiſcher Grundſätze gerichtet und für die theoretiſche ganz bedeutungslos geweſen zu ſein. Unter ihnen

[1]) Namentlich werden angeführt Marcus Junius Brutus Cic. Acad. Quaest. I. 3. Tusc. Quaest. V. 1. de Fin. I. 4. ad Att. XIII. 46. Sen. Ep. 95., und Marcus Terentius Varro Cic. Acad. Quaest. I. 3. August. de Civit. D. XIX. 1.

besitzt verhältnißmäßig für uns am meisten Wichtigkeit Lucius Annäus Seneca [1]), von dessen philosophischen Schriften eine Anzahl moralischer Abhandlungen, eine Sammlung von Briefen, die gleichfalls größtentheils in das praktische Gebiet einschlagen, und sieben Bücher physikalischer (hauptsächlich meteorologischer) Untersuchungen auf uns gekommen sind. Die Mängel seiner rhetorisch gekünstelten Schreibart entspringen aus einem übertriebenen, durch richtigen Geschmack nicht geregelten Trachten nach Eindringlichkeit und Erhabenheit. Jedoch erreicht seine Bemühung nicht selten ihr Ziel, und viele großartige, treffende und beherzigungswürdige Gedanken geben seinen Betrachtungen einen bleibenden Werth. Eine reine und religiöse populäre Sittenlehre nach den Grundsätzen des gemilderten Stoicismus wurde von Epiktet [2]), einem Schüler des Stoikers Cajus Musonius Rufus im mündlichen Unterrichte vorgetragen. Wir kennen sie aus einer Sammlung der von Epiktet zu Nikopolis gehaltenen Vorträge [3]), und aus einem Handbuche des Epiktetischen Systemes [4]), welche beide von der Hand seines Zuhörers Flavius Arrianus herrühren. Im gleichen Geiste

[1]) geboren zu Corduba in Spanien, 3 nach Chr.; er kam in früher Jugend mit seinem Vater nach Rom, ward daselbst Lehrer des Nero, und starb, von demselben zum Tode verurtheilt, 65 nach Chr.

[2]) gebürtig aus Hierapolis in Phrygien, anfangs Sclave des Epaphroditus, eines Freigelassenen des Nero, später selbst Freigelassener, widmete er sich in Rom dem Studium der Philosophie, und begab sich, als unter Domitian die Philosophen aus Italien verbannt wurden, nach Nikopolis in Epirus, wo er als Lehrer der Philosophie auftrat. Suid. s. v. *Ἐπίκτητος*. Gell. Noct. Att. II. 18. XV. 11.

[3]) *διατριβαὶ τοῦ Ἐπικτήτου*, von denen sich vier Bücher erhalten haben.

[4]) *ἐγχειρίδιον τοῦ Ἐπικτήτου*.

ſind die Sittenſprüche des Kaiſers Marcus Aurelius Antoninus [1]) geſchrieben.

148. Die Peripatetiker machten ſich nur durch ihre Erklärungen der Ariſtoteliſchen Werke bekannt. Den größten Ruf unter ihnen erwarb ſich als Exeget Alexander von Aphrodiſias [2]). In der Akademie, deren Theilnehmer großentheils gleichfalls auf die Erklärung Plato's ihre ſchriftſtelleriſche Wirkſamkeit beſchränkt zu haben ſcheinen [3]), war die eklektiſche Aneignung und Behandlung der Platoniſchen Lehre herrſchend [4]). Bei Einigen unter den Platonikern wurde ſchon vor dem Entſtehen des alexandriniſchen Neuplatonis-

---

[1]) *τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ιβ.*

[2]) gegen Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts nach Chriſto. Vergl. oben §. 105.

[3]) Hieher gehören Thraſyllus aus Mendes, im erſten Jahrhundert nach Chriſto, von welchem vielleicht die Eintheilung der Platoniſchen Dialogen in Tetralogien herrührt, Albinus, von dem wir eine Einleitung in Plato's Schriften, und Alcinous, von dem wir einen kurzen Abriß der Platoniſchen Lehre beſitzen. Ein eklektiſcher Platoniker war auch der berühmte Arzt Klaudius Galenus aus Pergamus, geboren 131 nach Chr.

[4]) Doch wird von einem Platoniker Calviſius Taurus berichtet, der unter Antoninus Pius zu Athen lehrte und den Aulus Gellius zu ſeinem Schüler hatte, daß er über den Unterſchied des Platoniſchen Syſtemes und des Ariſtoteliſchen und ſtoiſchen geſchrieben, Gell. Noct. Att. I. 9. 26. II. 2. VI. 10. 13. 14. XII. 5. XVII. 8. 20. Suid. s. v. *Ταῦρος*, und ein anderer Platoniker, Attikus, in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, verfaßte eine Schrift, in welcher er den Ariſtoteles beſtritt. Euſebius hat uns einige Bruchſtücke aus derſelben erhalten. Praep. Evang. XI. 2. XV. 4—9. 12. 13. Porphyr. Vit. Plot. 14.

mus jene verkehrte Richtung der Speculation ſichtbar, welche, ihres eignen Weſens ſich freilich unbewußt, darauf hinarbeitete, die Scheidewand zwiſchen dem Gebiete der philoſophiſchen Gedanken und dem der phantaſtiſchen und mythiſchen Gebilde niederzureißen, und hiermit die Reinheit, ja die ganze Eigenthümlichkeit und Bedeutſamkeit der philoſophiſchen Beſtrebungen zu zerſtören.

149. Daß ein ſolches Beginnen in der Akademie unter der Autorität Plato's auftreten konnte, erklärt ſich aus der Form ſeiner Unterſuchungen, aus dem Mangel an ſyſtematiſchem Zuſammenhang und an einer beſtimmten wiſſenſchaftlichen Terminologie in ſeiner Darſtellung, aus ſeinem häufigen Gebrauche von Bildern und Mythen, aus der Schwierigkeit endlich, die nicht weniger in der Natur der Sache, als in ſeiner Mittheilungsweiſe begründet iſt, ſeine Ideenlehre richtig aufzufaſſen, und aus der Leichtigkeit, mit der ſich transcendente und myſtiſche Vorſtellungen durch Mißdeutung in ſie hineintragen laſſen. Eben ſo erklärlich iſt es aus einer der hervorſtechendſten Eigenthümlichkeiten des damaligen Zeitgeiſtes, daß die Neigung zur philoſophiſchen Meditation dergeſtalt irregeführt zu werden begann und nach und nach immer mehr in dieſen Abweg ſich verlor. Unter dem großen Haufen aller Stände im römiſchen Reiche verbreitete ſich mit der Auflöſung der vaterländiſchen Art und Sitte der einzelnen Völker, mit der eingeriſſenen weichlichen Vergnügungsſucht und Sittenloſigkeit, und unter dem entnervenden Drucke des Despotismus ein ſo häufig mit geiſtiger Erſchlaffung ſich paarender Hang zur Schwärmerei und zum Myſticismus, welcher im Abendland auch durch den Verkehr mit Aegypten und den Ländern des Orients begünſtigt wurde. Dieſer Hang zog ſelbſt von den Beſſergeſinnten und wiſſenſchaftlich Gebildeten immer Mehrere mit ſich fort, und übte in ihren Köpfen ſeinen entſtellenden Einfluß auf die

on dem Genius der Originalität und der Selbständigkeit rlaſſenen Beſchäftigungen mit der Philoſophie.

150. So finden wir ſchon bei Plutarch von Chäronea [1]), elcher als Lehrer und ungemein fruchtbarer Schriftſteller ı ſeiner Zeit ein hohes Anſehen ſich erwarb, und auch ge-nwärtig noch durch die Beiträge, die in ſeinen philoſophi-hen Abhandlungen für die Geſchichte der Philoſophie, und ı ſeinen hiſtoriſchen Schriften, insbeſondere in ſeinen Le-sbeſchreibungen für die Geſchichte und Charakteriſtik des terthumes enthalten ſind, von erheblicher Bedeutung für s iſt, durch eine verſinnlichende Auffaſſung Platoniſcher hrbegriffe, durch allegoriſche Deutung der Mythen und Ge-äuche der heidniſchen Religion, und durch Ausbildung der monologie eine Annäherung griechiſcher Philoſophie an ientaliſche Vorſtellungsweiſen herbeigeführt. Auch in dem en und den Schriften des Platonikers Lucius Apulejus [2]) ert ſich eine der Plutarchiſchen verwandte Denkart. Eine liche Tendenz ſcheint den mit dem erſten Jahrhundert un-r Zeitrechnung wieder auftretenden Pythagoreern [3]) an-

[1]) geboren in der Mitte des erſten Jahrhunderts nach Chr., Schüler des zu Athen lehrenden Ammonius von Alexandria, lehrte in Rom eine Zeitlang Philoſophie, lebte bis zur Zeit des Kaiſer Hadrian, und ſtarb als Prieſter des pythiſchen Apollo.

[2]) gebürtig aus Madaura in Numidien, lebte in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.

[3]) Zu dieſen gehören Quintus Sextius, zur Zeit des Julius Cäſar und des Auguſtus in Rom lehrend, Sen. Ep. 59. 64. 98. 108. de Ira III. 36. Quaest. Nat. VII. 32., der aber auch nach einer Aeußerung des Seneca (an der zuletzt angeführten Stelle: Sextiorum nova et romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, exstincta est,) für den Stifter einer beſonderen, von ſeinem Sohn fort-

zugehören, welche in der Pythagoreiſchen Zahlenlehre ein ſymboliſche Bedeutung ſuchten, und unſtreitig von Pythagoras Alles ableiteten, was ihnen in Plato's Lehre und überhaupt in den alten Syſtemen aus ihrem Geſichtspunct als höhere Erkenntniß ſich darſtellte [1]). Eine völlige Verſchmelzung jener ungleichartigen Elemente treffen wir in den Behauptungen an, welche dem Numenius [2]) zugeſchrieben werden, den wir als den nächſten Vorläufer des alexandrini-

---

geführten Schule gelten kann, welche ſtoiſche und Pythagoriſche Lehren verbunden, und ihre Beſtrebungen vornehmlich auf Moral und Ascetik gerichtet zu haben ſcheint, ferner Sotion aus Alexandria, unter Auguſtus und Tiberius, Moderatus aus Gadeira, unter Nero, Nikomachus aus Geraſa, im zweiten Jahrhundert, und Andere. Auch der angebliche Wunderthäter Apollonius aus Tyana, im erſten Jahrhundert, deſſen Leben der ältere Philoſtratus beſchrieben (Flavii Philostrati de vita Apollonii Tyanei Libri VIII.), wird als ein Pythagoreer betrachtet.

[1]) Wie Manche die ſtrenge Lebensregel der alten Pythagoreiker, ſo ſuchten Andere die cyniſche Denkart und Sitte darzuſtellen und im Kreiſe ihrer Schüler wieder einzuführen. Der erſte unter dieſen neueren Cynikern ſcheint Demetrius geweſen zu ſein, der unter Nero und unter Vespaſianus in Rom lehrte (Cynicae institutionis doctor Tacit. Annal. XVI 34. Hist. IV. 40. Sen. de Benef. VII. 1. 2. 8. 9. Ep. 62.) und von Seneca ſehr hoch geſchätzt wurde. Aus dem zweiten Jahrhunderte werden Demonax von Cypern, Peregrinus Proteus von Parium in Myſien, Crescens von Megalopolis und Oenomaus von Gadara als Cyniker genannt. Lucian Demonax und de morte Peregrini, Gell. Noct. Att. VIII. 3 XII. 11. Suid. s. v. *Οἰνόμαος*.

[2]) aus Apamea in Syrien, wahrſcheinlich in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Mehrere Bruchſtücke ſeiner Schriften ſind von Euſebius in der Praeparatio Evangelica aufbewahrt.

schen Neuplatonismus ansehen dürfen. Er hielt dafür, daß Plato nichts Anderes als ein Moses in attischer Sprache sei [1]), und daß die Satzungen der Braminen, der Juden, der Magier und Aegyptier mit den Platonischen Philosophemen, wie diese mit den Pythagorischen übereinstimmen [2]). Zufolge seiner Vermischung der orientalischen Emanationslehre und der Platonischen Ideenlehre unterschied er einen ursprünglichen ersten Gott, als das schlechthin Gute, als die Vernunft, den Quell der Wesenheit der Dinge, des rein denkbaren Seins oder der Ideen, und einen abgeleiteten zweiten Gott, den Demiurg oder Weltbildner, welcher als der Nachahmer des ersten, als Nachbildner nach dem Urbilde der Ideen der Urheber der Entstehung der sinnenfälligen Dinge sei [3]).

151. Während manche Lehrer der griechischen Philosophie die Reinheit derjenigen Lehre, in deren Bewahrung und Fortbildung die Bestimmung ihrer Schule bestand, durch eine orientalische Färbung trübten, kam unter den durch griechische Literatur gebildeten Juden jener Zeit das entgegengesetzte, aber in seinem Erfolge mit jenem Verfahren zusammentreffende Streben zum Vorschein, die jüdischen Religionsbegriffe vermittelst der Methode und des Geistes der griechischen Philosophie zu läutern und zu veredeln. Am entschiedensten offenbart sich in den Werken des alexandrinisch-jüdischen Gelehrten Philo [4]) dieses Streben. Wie Philo

[1]) Euseb. Praep. Evang. IX. 6. Clem. Alex. Strom. I. p. 342.

[2]) Euseb. l. c. 7. 8.

[3]) Euseb. l. c. XI. 10. 18, 22.

[4]) Er lebte im ersten Jahrhunderte vor und nach Chr., wie daraus erhellt, daß er schon bejahrt i. J. 40 nach Chr. in Angelegenheiten seiner Glaubensgenossen (von denen damals gegen eine Million in Aegypten gelebt haben soll,) zum Kai-

überhaupt die Erleuchtung des menſchlichen Geiſtes hinſichtlich der höchſten Wahrheiten einer unmittelbar durch Gott gewirkten Begeiſterung zuſchrieb [1]), ſo hegte er die Ueberzeugung, daß in den ſchriftlichen Denkmalen der göttlichen Offenbarung, die ſeinem Volke zu Theil geworden, das vollendete Syſtem der dem menſchlichen Verſtande mittheilbaren Weisheit enthalten ſei, und daß Moſes eben ſo gewiß zu dem Gipfel der philoſophiſchen Erkenntniß erhoben worden, als er durch göttliche Eingebung Belehrung empfangen habe [2]). Um nun aber jenes Syſtem in dem alten Teſtamente finden und nachweiſen zu können, glaubte er den Inhalt deſſelben tiefer, als dem bloßen Wortſinne nach, auffaſſen und allegoriſch erklären zu müſſen. Daher deutete er aus den jüdiſchen Geſchichts- und Religionsurkunden, in Anwendung der nach der Weiſe ſeiner Zeit eklektiſch aufgenommenen, mit Ariſtoteliſchen und ſtoiſchen Begriffen vermengten Philoſophie Plato's, mannigfaltige nur locker zuſammenhängende Sätze einer orientaliſch Platoniſirenden Theologie, Kosmologie und Moral heraus.

152. Philo's von Plato entlehnte metaphyſiſche Grundanſicht beſteht in der Annahme eines ſchlechthin nothwendigen Gegenſatzes zwiſchen dem thätigen und dem leidenden Princip in der Natur der Dinge [3]). Das thätige iſt der vollkommenſte Geiſt, welcher als Urquell alles Wahren, Guten und Schö-

---

ſer Cajus Caligula nach Rom geſandt ward. Phil. de Leg. ad. Caj. p. 567. 572. Jos. Antiq. XVIII. 8. Euseb. Hist. Eccl. II. 4.

[1]) De migrat. Abrah. p. 441. 466. Quis rer. div. haer. p. 511.

[2]) De mund. opif. p. 2.

[3]) l. c.: ἔγνω δὴ (Μωσῆς), ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὖσιν τὰ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὰ δὲ παθητικόν.

ren noch vortrefflicher, wie dieſe ſeine Wirkungen, gedacht werden muß, und welcher über alle Beſchränkung und Veränderung ſeines Weſens erhaben, aber dieſem ſeinem Weſen nach für uns durchaus unerforſchlich iſt. Das leidende iſt der an und für ſich ſelbſt unbewegliche und ſeelenloſe Stoff, welcher durch den Geiſt in Bewegung geſetzt, geſtaltet und beſeelt wird. Gott ſchuf und erhält aus der Materie die Welt durch die Kraft ſeines Logos, das heißt, ſeines Wortes, oder vielmehr ſeines in dem Daſein von allem Wirklichen ſich wirkſam erweiſenden Denkens. In dieſem Denken dachte Gott zuerſt, als er die ſichtbare Welt hervorzurufen beſchloſſen, die ideale Welt, den Inbegriff der Ideen oder der Muſterbilder hervor, nach denen der Stoff, ſoweit es deſſen Natur geſtattete, geformt werden ſollte. Der göttliche Gedanke iſt daher der Aufenthaltsort der Muſterbilder. Die Frage, wo dieſelben ſich befinden, da ſie nicht im Raum exiſtiren, wird auf dieſe Weiſe gültig beantwortet. Der weltbildende Gedanke iſt ein Abbild der Gottheit, weil in ihm die Eigenſchaft des höchſten Weſens als des Schöpfers und Vaters der Welt ſich darſtellt, ſo wie das ſichtbare All ein Abbild des göttlichen Gedankens iſt [1]). Philo bezeichnet ihn mit verſchiedenen ſinnbildlichen Ausdrücken, welche in den folgenden Jahrhunderten ſo verſtanden worden ſind, als perſonificire er den Logos und mache ihn zu einem für ſich ſubſiſtirenden, von dem Urweſen verſchiedenen Weſen. Er nennt ihn zum Beiſpiel den älteſten, auch den erſtgebornen Sohn Gottes [2]). Im gleichen Sinne heißt bei ihm der Logos das

[1]) Phil. l. c. p. 2—6. Quis rer. divin. haeres p. 512. De Confus. ling. p. 334. u. 341. De Profug. p. 465. Quod a Deo mittant. somn. p. 600. Leg. Allegor. III. p. 79. De Monarch. II. p. 823.

[2]) Quod Deus sit immutab. p. 298. De Confus. linguar. p. 329.

ältere unter den entſtandenen Weſen [1]), die ſichtbare Welt da gegen wird als der jüngere Sohn Gottes bezeichnet [2]). Auch wird in genauerer Ausführung jener bildlichen Vorſtellun Gott als Vater und die Weisheit als Mutter des göttliche Wortes angegeben [3]). Bei einer unbefangenen Prüfung dieſe Ausdrücke und bei der Vergleichung derſelben mit der Philoniſchen Vorſtellung von dem Verhältniſſe, in welchem Gott vermittelſt der Ideenwelt zu der ſinnenfälligen Welt ſteht, leuchtet ein, daß jene durchaus nur bildlich gemeint und frei ſind von dem myſtiſchen Sinn einer Perſonification des Logos, welchen Euſebius in ihnen erblickte [4]). Hiermit ſtimmt dies beſtätigend überein, daß von Philo nicht der Logos, ſondern überall Gott ſelbſt als Urheber und Werkmeiſter des Weltganzen, als Demiurg, der göttliche Gedanke aber nur als das Werkzeug oder Mittel bezeichnet wird, durch welches Gott ſowohl die ideale, wie die ſinnenfällige Welt gebildet [5]).

153. Gegenüber den Reproductionen und Combinationen der aus der Vorzeit überlieferten dogmatiſchen Lehrbegriffe ſcheinen die von Zeit zu Zeit wieder geltend gemachten ſkeptiſchen Vorſtellungsweiſen ohne Einfluß und unbeachtet

---

u. 341. De Agricult. p. 195. De Profug. p. 466. Quod a Deo mittant. somn. p. 597.

1) ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων (de Migrat. Abrah. p. 389.).

2) ὁ νεώτερος υἱὸς θεοῦ. Quod Deus sit immutab. p. 298.

3) De Profug. p. 466.

4) Euseb. Praep. Evang. VII. 12. u. 13. XI. 14. u. 15.

5) Gott wird ὁ τεχνίτης τῶν γινομένων, ὁ ἐπίτροπος τῶν ἐν οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων, ὁ δημιουργός, und am meiſten bezeichnend ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, τῶν γινομένων von Philo genannt, der λόγος dagegen iſt ihm das ὄργανον der göttlichen Wirkſamkeit. Leg. Allegor. III. p. 79. De migrat. Abrah. p. 389. De Cherub. p. 129.

geblieben zu sein. Nach Timon findet sich, wenn wir von der neueren Akademie absehen, bis zur Zeit des eigentlichen Verfalles der griechischen Philosophie kein uns einigermaßen bekannt gewordener Vertheidiger des Pyrrhonismus. Aus dieser Zeit sind die namhaftesten Skeptiker Aenesidemus aus Gnossus auf Kreta [1]), der wahrscheinlich nicht lange nach Cicero gelebt hat, Agrippa [2]) und Sextus der Empiriker [3]). Das Vaterland der beiden letzteren ist unbekannt, Sextus lebte wahrscheinlich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts nach Christo, das Zeitalter des Agrippa liegt zwischen dem des Aenesidemus und des Sextus. Unter ihnen ist der letzte für uns der wichtigste, weil wir von ihm noch drei als Quellen für unsere Geschichte schätzenswerthe Schriften besitzen, in denen er Alles weitläuftig zusammengestellt hat, was der Skepticismus des Alterthumes gegen die Gewißheit des Erkennens vorzubringen wußte, während die Werke der beiden Andern verloren gegangen sind. In der einen [4]) handelt er von dem Wesen, dem Zweck und der Methode des Skepticismus, in der andern [5]) bekämpft er den Dogmatismus in jedem Fache der wissenschaftlichen Betrachtungen.

---

[1]) Diog. L. IX. 116. Euseb. Praep. Evang. XIV. 7. 18.

[2]) Diog. L. IX. 88. Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I. 164.

[3]) Er wurde als Arzt zur Schule der Empiriker, welche den Schulen der philosophischen Aerzte gegenüberstand, gerechnet, wiewohl er selbst als ein Methodiker betrachtet sein wollte. Adv. Math. I. 260. VIII. 156. 191.

[4]) *πυῤῥωνείων ὑποτυπώσεων* Libri III. Seine Erklärung des Skepticismus lautet: *ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἷον δήποτε τρόπον, ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχήν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν.*

[5]) *πρὸς τοὺς μαθηματικούς* Libri XI.

2. Der alexandriniſche Neuplatonismus.

154. Die alexandriniſch Platoniſche Schule, welche im dritten Jahrhundert unſerer Zeitrechnung hervortrat, gewährt uns das traurige Bild einer völligen Ausartung der Vernunftforſchungen in der ſchon bei Numenius entſchieden ausgeſprochenen Richtung. Dieſe Schule wußte den in Plato's Werken ihr vorliegenden Zuſammenhang philoſophiſcher Gedanken, in deſſen Feſthaltung, Erklärung und Verkündigung ſie ihren Beruf erblickte [1]), nur als ein verworrenes myſtiſches Gewebe orientaliſcher Phantaſieanſchauungen und griechiſcher Dialektik zu deuten und ſich anzueignen. Ihr erſter und zugleich bedeutendſter Repräſentant iſt Plotinus. Er war Schüler eines gewiſſen Ammonius Sakkas, der im Anfange des dritten Jahrhunderts zu Alexandria die Platoniſche Philoſophie lehrte, ohne etwas Schriftliches zu hinterlaſſen, und von dem wir nur wiſſen, daß er die Uebereinſtimmung zwiſchen Plato und Ariſtoteles in allen Hauptpuncten darzuthun bemüht geweſen, daß er viele Anhänger um ſich verſammelt [2]), und bei ihnen durch die Lebhaftigkeit und Wärme ſeines Vortrages ein hohes Anſehen ſich erworben [3]).

155. Plotin [4]) hatte ſeine Anſichten nach und nach in

[1]) Man vergl. Plot. Ennead. III. 9, 1. V. 1, 8. VI. 6, 4. Procl. in Alcib. pr. 76. p. 226. Creuz.

[2]) Unter dieſen werden außer Plotin auch Origenes und Erennius als Schriftſteller genannt, ferner gehörte zu ihnen Dionyſius Longinus, von deſſen Schriften ſich außer mehreren Fragmenten die Abhandlung περὶ ὕψους erhalten hat. Porphyr. Vita Plot. 2. 3. 15. Hierocl. ap. Phot. cod. 214. u. 251.

[3]) Porphyr. Vita Plot. 15. Hierocl. ap. Phot. l. c. Euseb. Hist. Eccles. VI. 19. Suid. s. v. Ἀμμώνιος u. Πλωτῖνος.

[4]) Er war geboren zu Lykopolis in Oberägypten, im dreizehn-

einer Reihe flüchtig geschriebener und nicht genau zusammenhängender Abhandlungen niedergelegt, welche nach seinem Tode sein Schüler Porphyrius, seinem Auftrage gemäß, ordnete und in sechs Enneaden — Abtheilungen von je neun Büchern — herausgab [1]). Die Nachlässigkeit und Unklarheit seiner Schreibart, die Kürze seines Ausdruckes ungeachtet häufiger Wiederholungen, und der Mangel an systematischem Zusammenhange der Betrachtungen, verbunden mit der eigenthümlichen Dunkelheit der durch das Ganze sich hindurchziehenden mystischen Grundvorstellungen erschweren das Verständniß seiner Schriften ungemein. In seinem Kopfe gestaltete sich Plato's Ideenlehre zu einer Emanationslehre. Er hielt, wie andere Platoniker vor ihm, die bei Aristoteles ausdrücklich ausgesprochene Ansicht von der Anfangslosigkeit der Zeit und des zeitlichen Daseins der sinnenfälligen Welt für die ächt Platonische und gültige [2]), und glaubte das nach

---

ten Regierungsjahre des Kaisers Severus, 205 nach Chr., und starb im zweiten Jahre der Regierung des Claudius, 270 nach Chr., nachdem er seit seinem vierzigsten Lebensjahre in Rom gelehrt, und erst kurz vor seinem Ende nach Campanien auf ein Landgut sich begeben hatte. Porphyr. Vita Plot. Eunap. Vita Soph. s. v. Plot. Suid. s. v. *Πλωτῖνος*. Die Biographie Plotin's, welche von der Hand seines Schülers Porphyrius herrührt, läßt uns den phantastischen, schwärmerischen Charakter des Mannes und seiner Zeit hinlänglich erkennen.

1) Porphyr. Vita Plot. 2. 3. 5. 8. Auch von Eustochius, gleichfalls einem Schüler Plotin's, soll eine Ausgabe der Plotinischen Schriften besorgt worden sein, welche eine andere Eintheilung derselben gab, Plot. Ennead. IV. 4, 29., und eben so heißt es von dem Plotinischen Schüler Amelius, daß er die Werke seines Lehrers im Besitz gehabt und verbreitet habe. Porphyr. Vita Plot. 13. 14. 15.

2) Ennead. V. 1, 6.

Plato durch die Ideen vermittelte Verhältniß der Welt zu ihrem Urgrund als eine ewige Ausſtrömung des Abhängigen aus dem Selbſtändigen faſſen zu müſſen. Indem er in dieſem, wie in jedem anderen Puncte ſeiner Auffaſſung und Darſtellung der Platoniſchen Philoſophie von Andeutungen ausging, welche wirklich in den Dialogen ſeines Führers und Meiſters ſich finden, aber von ihm nach ſeiner Weiſe umgedeutet und entſtellt wurden [1]), ſo behauptete er: der Urgrund oder Gott iſt als das ſchlechthin Vollkommene keiner Veränderung in irgend einer Hinſicht, folglich auch keines Strebens, Beabſichtigens und Wollens bedürftig und fähig, und als Urquell des Denkens, des Lebens und des Seins über das Denken, das Leben und das Sein erhaben. Daher kann von Gott keine der für uns denkbaren Beſtimmungen ausgeſagt werden, keine Benennung iſt für ihn geeignet [2]). Wenn er als das Eine bezeichnet wird, ſo geſchieht dies nur, um alle Vielheit von ihm auszuſchließen, nicht aber in dem Sinn, als wenn hierdurch an ihm eine poſitive

---

[1]) Wir dürfen hierbei nicht außer Acht laſſen, daß Plotin eben ſowohl, wie ſpäterhin Proklus, und wie überhaupt jeder der Neuplatoniker, nur für einen Ausleger der Platoniſchen Behauptungen gelten, und gar nicht etwa neue Gedanken einführen wollte. Ennead. III. 9, 1. IV, 3, 7. V. 1, 8. VI. 6, 4. 8.

[2]) l. c. I. 7, 1. I. 8, 2. III. 8, 8. 9: *δύναμις τῶν πάντων, ἧς μὴ οὔσης οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς, ζωὴ ἡ πρώτη καὶ πᾶσα· τὸ γὰρ ὑπὲρ τὴν ζωήν αἴτιον ζωῆς, οὐ γὰρ ἡ τῆς ζωῆς ἐνέργεια, τὰ πάντα οὖσα, πρώτη, ἀλλ' ὥσπερ προχυθεῖσα αὐτὴ οἷον ἐκ πηγῆς. — ἣ ἔστι μὲν μηδὲν τούτων, ὧν ἔστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι.* l. c. 10. V. 1, 6. V. 3, 12—14. V. 5, 13. VI. 2, 3. 9. 10. VI. 8, 8. VI, 9, 6.

Eigenschaft erkannt würde [1]). Zunächst geht aus ihm dasjenige hervor, was nach dem unbedingten Ersten das Zweite, das nächst Vollkommene ist, und dieses ist die Intelligenz [2]) (der Verstand oder die Vernunft), welche die Ideenwelt, die wahre und erste Welt, das All des unveränderlichen Seins, das ewige Leben und die allumfassende Erkenntniß enthält [3]). Von ihrer Erhabenheit und Herrlichkeit kann man eine Vorstellung gewinnen, wenn man zuvörderst den sinnenfälligen Kosmos mit Bewunderung betrachtet, auf seine Größe und Schönheit und auf die Regelmäßigkeit seiner unaufhörlichen Bewegung den Geistesblick wendet, wenn man in ihm die Götter, die Dämonen, die übrigen lebendigen Individuen erwägt, und alsdann zu seinem Urbilde, zu dem Sein der intelligibeln Welt den Gedanken erhebt, die rein denkbaren Dinge in ihrem lauteren unvergänglichen Wesen anschaut, und als den Urheber und Vorsteher derselben die Intelligenz anerkennt [4]). In ihr gibt es keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur die stets bleibende Gegenwart, und eben so wenig eine räumliche Trennung, als eine zeitliche Veränderung. Sie ist die wahre Ewigkeit, welche von der Zeit bloß nachgeahmt wird [5]).

156. Das Zweite geht dergestalt aus dem Ersten hervor, daß in diesem hierbei keine Veränderung, keine Thätigkeit des Wollens, Beschließens und Hervorbringens Statt findet. Denn fände eine solche Veränderung Statt, so würde sie das Zweite, und die Vernunft würde das Dritte sein,

---

[1]) l. c. V. 5, 6. VI. 9, 5. 6.

[2]) ὁ νοῦς.

[3]) l. c. V. 1, 4. 6. 7. V. 3, 11. VI. 7, 13.

[4]) l. c. V. 1, 4. 7. V. 8, 4. V. 9, 8. 9. VI. 2, 20. VI. 7, 8. 12. 14.

[5]) l. c. III. 2, 1. III. 7, 4. V. 1, 4. 7.

was in dem Ersten seinen Ursprung hat [1]). Die Art der Hervorgehung der Vernunft aus dem ursprünglichen Gott muß als eine Ausstralung gedacht werden, wie aus der Sonne ohne eine Veränderung derselben das Licht ausstralt [2]). Auf analoge Art haben alle natürliche Dinge eine von ihnen ausgehende Wirkung. Das Feuer entsendet Wärme, der Schnee Kälte, die duftenden Gegenstände hauchen Gerüche aus, und jedes Organische, sobald es zu seiner vollendeten Ausbildung gelangt ist, erzeugt etwas ihm Aehnliches. Eben so läßt das Vollkommenste und an sich selbst Ewige im Ueberflusse seiner Vollkommenheit dasjenige aus sich hervorgehen, was gleichfalls ein Immerdauerndes und nächst ihm das Beste ist [3]). Die Vernunft ist der unmittelbare Abglanz, das Abbild des Ur-Einen. Sie blickt unabläßlich auf das Eine hin und bedarf desselben, welches ihrer keinesweges bedürftig ist [4]). Da in der Verstandeswelt Alles einheimisch ist, was in der Sinnenwelt wahrgenommen wird, nur auf wandellose, unkörperliche und vollendete Weise, so gibt es auch in jener, wie in dieser, eine Materie. Von der Nothwendigkeit der intellectuellen Materie überzeugt man sich durch die Erwägung, daß da, wo eine Vielheit von Formen vorhanden ist, auch dasjenige existiren muß, was ihnen zur Grundlage dient, und woran sie hervortreten [5]). Der Unterschied aber zwischen der Materie der Verstandeswelt und zwischen derjenigen der Sinnenwelt ist nicht geringer, als die Verschiedenheit zwischen beiden Welten selbst. Die intellectuelle Materie besitzt in ihren Bestim-

[1]) l. c. V. 1, 6.

[2]) l. c. I. 1, 8. I. 6, 7. 8. III. 3, 7. III. 8, 9. IV. 8, 3. 5. IV. 3, 17. V. 1, 6. V. 4, 1. 2. VI. 9, 5.

[3]) l. c. V. 2, 1. V. 4, 1. V. 5, 5.

[4]) l. c. V. 1, 6. 7. V. 3, 10.

[5]) l. c. II. 4, 4.

mungen ein geistiges unveränderliches Leben, die Materie des Sinnenfälligen dagegen wird zwar gleichfalls zu etwas Bestimmten, aber zu einem solchen, dem das Erkennen und das Leben mangelt, und welches nur ein geordnetes und geschmücktes Todtes, ein Schattenbild der lebendigen Materie ist [1]).

157. Aus dem Verstande strömt, ohne daß er irgend eine Veränderung hierbei erleidet, ewig die Weltseele aus. Sie ist das Abbild des Verstandes, wie das von uns ausgesprochene Wort eine Darstellung des in uns vorhandenen Gedankens ist [2]). Wie der Verstand auf das Eine sich richtet, von dem er abhängt, so blickt die Weltseele auf ihn, und empfängt von ihm das Vermögen des verständigen Erkennens [3]). Nun besteht die unmittelbare Wirksamkeit des Verstandes, als das Denken seiner selbst oder der Verstandeswelt, in einer intransitiven, nicht nach Außen, sondern bloß nach Innen gerichteten Thätigkeit [4]). Hingegen die Weltseele nimmt nicht nur die Verstandesformen in sich auf, sondern sie schreitet auch von der Bewegung, in welcher sie das Unwandelbare denkt und die ihr mitgetheilten Ideen anschaut, zu einer entgegengesetzten Bewegung fort, in welcher sie nach Außen hin darstellt und in einer Außenwelt verwirklicht, was sie durch ihre Theilnahme an dem Verstand erkennt [5]). Sie stellt die Ideen äußerlich dar an der Materie des Sinnenfälligen, welche als das durchaus Unbestimmte, Qualitätslose und Quantitätslose das Nichtseiende, und in der Stufenfolge der Emanationen das Letzte und

---

[1]) l. c. II. 4, 5.
[2]) l. c. IV. 8, 6. V. 1, 3. V. 1, 6.
[3]) l. c. IV. 8, 3. V. 1, 6. 7. V. 2, 1.
[4]) l. c. V. 1, 7. V. 3, 6.
[5]) l. c. V. 2, 1. IV. 8, 2.

Unterſte iſt [1]). Auf ſolche Weiſe iſt die Weltſeele die Bildnerin des ſichtbaren Weltalls, welches ſie aus jener Materie geſtaltend, durchdringend und belebend im Kreiſe herumführt [2]). Die Intelligenz muß in ihrer intellectuellen Welt alles Denkbare enthalten, und begreift deshalb in ſich nicht bloß eine einzige vorzüglichſte Gattung der Einzelweſen, ſondern die größte Mannigfaltigkeit der ſtufenweiſe geringeren Gattungen, welche demzufolge auch in der Sinnenwelt erſcheinen [3]). Die individuellen Seelen haben ihre urſprüngliche und eigentliche Heimath in der intellectuellen Welt [4]). Von dort ſteigen ſie — eine jede zu der ihr angewieſenen Zeit — unfreiwillig und einer inneren Nöthigung folgend in die Körperwelt herab [5]), ohne jedoch die Ideenwelt gänzlich zu verlaſſen, ſondern, wie ein Sonnenſtral zugleich die Sonne und die Erde berührt, befinden ſie ſich ſowohl in der einen, wie in der andern [6]).

158. Von uns ſelbſt hängt es ab, in welcher der beiden Welten wir mit der Richtung unſeres Bewußtſeins vorzugsweiſe verweilen, und welchen Gegenſtänden wir unſer Sinnen und Trachten widmen werden [7]). Der uns verliehene Beruf beſteht darin, auf dem Wege der Erhebung unſeres Selbſtes von dem untergeordneten Sein zu dem höchſten Princip die innigſte Theilnahme an dem ſchlechthin Guten und hiermit die wahre Glückſeligkeit zu erlangen [8]). Nur

[1]) l. c. I. 8, 1. 3. 5. 7. 8. 9. II. 4, 8. 9. 11. III. 6, 7. III. 7, 10.
[2]) l. c. V. 1, 2.
[3]) l. c. III. 3, 3.
[4]) l. c. IV. 1, 1. IV. 3, 8. V. 1, 4.
[5]) l. c. VI. 1, 3. 13. III. 2, 4. 18.
[6]) l. c. IV. 1, 1. IV. 3. 12. IV. 8, 2. 3. 8. IV. 9, 4. 8.
[7]) l. c. III. 2, 17. III. 3, 4. III. 4, 5.
[8]) l. c. I. 1, 10. I. 2, 1. I. 4, 3. I. 7, 2. V. 1, 1. V. 3, 7

ein Anfang dieser Erhebung zeigt sich in der Uebung der bürgerlichen Tugenden, der vernünftigen Einsicht, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit [1]). Der Mensch soll weiter gehen, er soll durch die Reinigungen oder reinigenden Tugenden, zu denen er mit Hülfe der Mathematik und insbesondere der Dialektik gelangt, sein besseres Selbst ganz von der Theilnahme an dem Körperlichen und an den sinnlichen Interessen befreien, und durchaus der intellectuellen Welt seine Betrachtung zuwenden [2]). Ist nun bereits unsere Seele mit ihrer ganzen Kraft in die Ideenwelt emporgestiegen, und verweilt sie in diesem Aufenthalt des unmittelbar von dem Urquell ausströmenden Guten und Schönen, so gelangt sie von da aus zu dem letzten Ziel alles Wünschens und Strebens durch die unmittelbare Vereinigung mit Gott, in welcher sie ganz in das Anschauen [3]) des ursprünglichen Einen sich versenkt und verliert, aus dem Zustande des Denkens heraustritt, und in einen unaussprechlichen Zustand des Außersichseins, der Entzückung, der Begeisterung, der Vereinfachung, der Einigung [4]) mit dem über das Sein und Wesen Erhabenen versetzt wird [5]).

---

[1]) πολιτικαὶ ἀρεταὶ — φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη. l. c. I. 2, 1. 2.

[2]) l. c. I. 2, 3 — 6. I. 3, 3. 4. 6. I. 6, 6.

[3]) τὸ θέαμα.

[4]) ἔκστασις, ἐνθουσιασμός, ἁπλωσις, ἕνωσις, συνουσία, u. s. w.

[5]) l. c. I. 6, 8. V. 3, 3. 13. 14. V. 8, 10. 11. VI. 7, 16. 34 — 47. VI. 9, 2. 4. 7 — 11. Dieser Zustand kann während unseres irdischen Lebens nur für einzelne Momente gewonnen werden. Porphyrius erzählt von Plotin, derselbe habe während seines Umganges mit ihm viermal die ekstatische Vereinigung mit Gott erlangt, welche ihm selbst, dem Porphyrius nur ein einzigesmal in seinem acht und sechzigsten Jahre zu Theil geworden sei. Vita Plot. 18.

159. Mit den angegebenen Hauptpuncten der Plotinischen Aneignung und Verunstaltung der Platonischen Lehre verbinden sich noch manche andere bloß phantastische Vorstellungen, zu denen gewisse Aeußerungen, die in Plato's Dialogen vorkommen, mehr oder weniger Veranlassung gegeben. Hierher gehört die Annahme der Seelenwanderung. Die menschlichen Seelen vertauschen nach dem Tode, wenn sie noch nicht hinlänglich geläutert sind für das reine Leben in der Verstandeswelt, nicht bloß einen menschlichen Körper mit dem andern, sondern diejenigen unter ihnen, welche im Erdenleben ausschließlich den sinnlichen Neigungen zugewandt waren, beleben alsdann einen thierischen Körper, während dessen ihre höheren Kräfte schlummern; ja, wenn eine Seele lediglich für die Functionen des vegetirenden Lebens Interesse gehabt, so wirkt sie eine Zeitlang bloß als die Lebenskraft einer Pflanze [1]). Hieher gehört ferner die Götter- und Dämonenlehre. Plotin unterscheidet die Götter vom ersten Range, welche unsichtbar und dem göttlichen Verstand am nächsten stehend nur in der idealen Welt einheimisch sind, die Götter vom zweiten Range, welche in den höheren Regionen der sichtbaren Welt bis zum Monde herab sich aufhalten, und die Dämonen, die in der Welt unterhalb des Mondes leben, zwischen den sichtbaren Göttern und den Menschen in der Mitte stehend [2]). Die Gültigkeit der Astrologie und der Mantik leitet er daraus ab, daß in der intellectuellen Welt Alles auf das innigste zu einem vollkommenen Ganzen verbunden sei und demzufolge auch in dem Reiche der sinnenfälligen Dinge ein genauer Zusammenhang der sämmtlichen Begebenheiten Statt finden müsse, so daß der Eingeweihte aus der Beobachtung einiger auf das Be-

[1]) III. 4, 2. 6.

[2]) III. 5, 6. 7. V. 1, 7 V. 8, 12. 13.

rstehen anderer zu schließen vermöge [1]). Die Magie be-achtet er als begründet in den Verhältnissen der Einstim-ung und Anziehung, und des Gegensatzes und der Absto-ung, in welchen sich die Seelen und die Naturkräfte zu nander befinden. Die magische Kunst besteht nämlich darin, ß man die mit einander einstimmigen Kräfte auf einem unete zu concentriren und auf einen bestimmten Gegenstand nzuleiten weiß, um an demselben eine beabsichtigte freund-che oder feindliche Wirkung durch Anziehung oder durch bstoßung hervorzubringen [2]).

160. Die Plotinischen Schriften blieben verhältnißmä-g das Bedeutendste, was in der neuplatonischen Schule ährend der ganzen Zeit ihrer Dauer zum Vorschein kam. emnach hat Porphyrius [3]), welcher nach dem Tode seines hrers in gleicher Denkweise zu Rom wirkte, und nebst melius [4]) den größten Ruf unter den unmittelbaren Schü-

[1]) II. 3, 7. III. 3, 6.

[2]) l. c. IV. 4, 30. 40. 41. IV. 9, 3.

[3]) geboren zu Batanea i. J. 233. Nach dem Tode des Plo-tin lehrte er bis an sein Lebensende Philosophie und Be-redsamkeit in Rom. Eunap. Vit. Sophist. s. v. Porphyr. Euseb. Hist. Eccles. VI. 19. Suid. s. v. *Πορφύριος*. Por-phyr. Vita Plot. 1. 2. 3. 7. 11. 12. Von seinen Schriften sind mehrere auf uns gekommen, namentlich außer der Bio-graphie Plotin's auch eine des Pythagoras, dann eine Er-klärung der Kategorieen des Aristoteles, und die dem Aristo-telischen Organon gewöhnlich vorgedruckte *εἰσαγωγὴ περὶ τῶν πέντε φωνῶν*, ferner eine kurze Darstellung der Haupt-sätze der neuplatonischen Lehre unter dem Titel *Αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί*, eine Epistel über Götter und Dämonen, und eine Abhandlung über die Enthaltung von Fleischspeisen.

[4]) Ueber ihn ist zu vergleichen Porphyr. Vita Plot. 4. 11. 12. 15. Eunap. Vit. Sophist. s. v. Porphyr. p. 19. Suid. s. v. *Ἀμέλιος*.

lern Plotin's beſaß, weit mehr durch die Anordnung und Herausgabe der Enneaden, als durch ſeine eignen Abhandlungen um die Literatur der Philoſophie ſich verdient gemacht. Von Rom und Alexandria ging im vierten Jahrhundert der Plotiniſche Neuplatonismus auch nach Athen über, und ſetzte ſich dort in der Akademie feſt. Gemäß der Einwirkung des Zeitgeiſtes und im Kampfe gegen das ſchon zu Anfange dieſes Jahrhunderts durch Conſtantin zur Staatsreligion erhobene Chriſtenthum nahm bei den Anhängern dieſer Schule die Unſelbſtändigkeit, Urtheilsloſigkeit und Geſchmacksloſigkeit nebſt dem Hange zur Theoſophie und Theurgie noch immer mehr zu. Unter den Neuplatonikern des vierten Jahrhunderts erwarb ſich des Porphyrius Schüler Jamblichus, aus Chalcis in Cöleſyrien [1]), und unter denen des fünften Jahrhunderts Proklus aus Konſtantinopel [2]) ein hervorragendes Anſehen im Kreiſe der Schule.

161. Proklus folgte dem Syrianus aus Alexandria, welcher ein Schüler und Nachfolger des Plutarch von Athen war, auf dem Lehrſtuhl der Akademie zu Athen [3]). Wir beſitzen eine enthuſiaſtiſch lobpreiſende Lebensbeſchreibung des Proklus von ſeinem Schüler Marinus, die uns ein anſchau-

[1]) Eunap. Vit. Sophist. s. v. Jambl. s. v. Aedes. p. 37. Suid. s. v. Ἰάμβλιχος. Marin. Vita Procli. 26. Procl. in Tim. I. p. 44. 45. V. p. 341. Stob. Ecl. I. p. 884. 906 — 910. Phot. Bibl. cod. 215. Von ihm ſind einige Schriften zur Empfehlung und Erläuterung der Pythagoriſchen Lehre vorhanden.

[2]) geboren i. J. 412 nach Chr., geſtorben 485.

[3]) Marin. Vita Procl. 6. Suid. s. v. Πρόκλος. Von den zahlreichen Werken des Proklus haben ſich viele erhalten, unter ihnen ſeine στοιχείωσις θεολογική, und εἰς τὴν Πλάτωνος Θεολογίαν Libri VI., nebſt einem Commentar zum Timäus und anderen theils ſelbſtändigen Abhandlungen, theils Erläuterungsſchriften.

liches Bild von der Denkart und Eigenthümlichkeit sowohl des gefeierten Helden, als auch des Lobredners gibt. Bei dem Unterrichte, welchen Proklus in seiner Jugend von Syrian empfing, war er durch das Studium der Aristotelischen Schriften auf das der Platonischen in dem Sinne vorbereitet worden, daß jene für die Vorhalle zu dem Heiligthume der geheimnißvollen Weisheit Plato's galten [1]). Er beschränkte seinen Synkretismus nicht auf die Vereinigung aller Formen der griechischen Philosophie und Mythologie, sondern er durchschaute, wie Marinus rühmt, und erklärte seinen Anhängern auf das deutlichste die wesentliche Uebereinstimmung zwischen den die höhere Erkenntniß betreffenden Lehren und Sagen aller ihm bekannten Völker, mit einziger Ausnahme der christlichen, welche er bestritt [2]). Auch war er der Meinung, es gezieme einem Philosophen, nicht bloß dem Gottesdienste einer Stadt oder einiger Länder ergeben zu sein, sondern sich als einen Hierophanten der ganzen Welt zu beweisen [3]). Seine Bekanntschaft mit der Weisheit des Alterthumes und des Orientes verdankte er vornehmlich den zu seiner Zeit immer zahlreicher werdenden, aber schon seit mehreren Jahrhunderten im Umlaufe befindlichen unächten, dem Alterthum untergeschobenen Schriften, dergleichen damals bei den Neuplatonikern, wie auch bei den Christen und Gnostikern in hohem Ansehen standen, und durch welche man den Ursprung der Lehre, der man anhing, aus berühmten und für heilig geachteten Quellen der Vorzeit herzuleiten pflegte. Hierher gehören Gesänge des Orpheus, angebliche Schriften des Pythagoras und der ältesten Pythagoriker, des Plato und des Aristoteles, die chaldäischen Orakel, die hermetischen Bücher und andere, welche noch theilweise sich

[1]) Marin. l. c. 13.
[2]) l. c. 22.
[3]) l. c. 19.

erhalten haben. Unter dieſen verehrte Proklus am meiſten die Orphiſchen Gedichte und die chaldäiſchen Weiſſagungen, die auch ſchon von Plotin, Porphyrius, Jamblichus und Syrianus als göttliche Offenbarungen anerkannt worden waren [1]). Es konnte nicht fehlen, daß ein Mann, wie Proklus, ſeinen Schülern nicht minder, als ein Plato und Plotin, für theilhaft göttlicher Eingebungen galt. Auch viele wunderbare Thaten von ihm waren ſeinen Schülern bekannt [2]). Er ſelbſt hielt ſich, durch einen Traum hierüber belehrt, für ein Glied der hermetiſchen Kette, das heißt einer Auswahl von Weiſen, welche durch Hermes erleuchtet und begeiſtert die Gabe der unfehlbaren Erkenntniß und Lehre beſäßen, und glaubte, gleichfalls einem Traum zufolge, daß in ſeinem Leibe die Seele des Pythagoreers Nikomachus wohne [3]).

162. Nach dem Tode des Proklus, obgleich er eifrige, mit großer Anhänglichkeit ihm ergebene Schüler hinterlaſſen hatte, unter ihnen den Marinus, Iſidorus und Zenodotus, von denen jeder eine Zeitlang das Lehramt in der Akademie verwaltet zu haben ſcheint [4]), erhob ſich kein Mann von ähnlichem Ruf und Einfluß mehr in dieſer Schule, deren Wirkſamkeit überhaupt nunmehr zu Ende gehen mußte. Wie das innere Leben der griechiſchen Philoſophie ſchon dahingewelkt war, ſo konnte ſich auch ihr äußeres Leben, welches auf der Exiſtenz der heidniſchen Philoſophenſchulen beruhte, nicht länger mehr in den chriſtlich gewordenen Ländern behaupten. Die letzten namhaften heidniſch griechiſchen Philoſophen, Damascius aus Damaskus in Syrien, ein Schüler der zuletzt genannten drei Platoniker, welcher zu Athen der Aka-

[1]) l. c. 26.
[2]) l. c. 22. 23. 29.
[3]) l. c. 28.
[4]) Phot. Bibl. cod. 181. u. 242.

orgestanden zu haben scheint [1]), Simplicius aus Ci-
er gelehrteste Ausleger des Aristoteles, der theils zu
ria, theils zu Athen lehrte, und Andere, blühten
i die Mitte des sechsten Jahrhunderts.

. Schon im Jahr 529, als der Kaiser Justinian die
en Philosophenschulen zu Athen schließen ließ, sahen
orus, Damascius und Simplicius nebst einigen an-
enossen hierdurch veranlaßt, ihre Zuflucht zu dem per-
könige Chosroes zu nehmen, der sich damals eben im
nit dem griechischen Kaiser befand. Chosroes machte
in dem Friedensschlusse mit Justinian aus, daß diese
hen ungefährdet in ihre Heimath sich zurückbegeben
lbst eine ungestörte Glaubens- und Lehrfreiheit genie-
ften, worauf sie aus Persien heimkehrten [2]). Aber
nen gleich bis zu ihrem Ende die erwünschte Ruhe ver-
lieb, so gelang es ihnen doch nicht, entweder über-
chüler und Anhänger, oder wenigstens solche zu hin-
, von deren Dasein und Wirksamkeit irgend eine
ch findet, und eine Fortsetzung der heidnischen Phi-
schulen fand nach ihrem Tode unstreitig nicht mehr

Nunmehr hörten also die letzten Aeußerungen des
und der lebendigen Fortpflanzung der griechischen
phie auf. Jedoch blieb dieselbe im griechischen Kai-
e bis zur Zerstörung desselben ein Gegenstand der ge-
Thätigkeit von christlich griechischen Commentatoren
arbeitern der alten, insbesondere der Platonischen
istotelischen Philosopheme.

---

d. s. v. *Δαμάσκιος*. Wir besitzen von ihm noch die Schrift
τορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν," und Aus-
e seiner Lebensbeschreibung des Isidorus in Phot. Bibl.
. 181. u. 242.

i. Malal. Hist. Chron. XVIII. p. 187. ed. Oxon. Agath. de
. Justin. II. 30. p. 67. seq. ed. Par. Suid. s. v. *πρέσβεις*.

3. Beschäftigung christlicher Lehrer mit griechischer Philosophie.

164. Das Christenthum, welches durch sein Wesen und durch dessen ursprüngliche Erscheinung dazu geeignet ist, unter den einfachen Formen einer ächten Volkslehre und eines zweckmäßigen und würdigen äußeren Cultus die gebildeten Völker zur gemeinschaftlichen Festhaltung und Ausübung der rein menschlichen Grundsätze der Sittlichkeit und Frömmigkeit zu vereinigen, trat erst sehr spät in das ihm gebührende, nach beiden Seiten hin förderliche Verhältniß zur Philosophie. Dieses Verhältniß zeigt sich gegenwärtig in folgender Weise. Die christliche Religion, als das wichtigste Element des sittlichen Lebens der cultivirtesten Nationen, hat im Kreise ihrer Bekenner diejenigen Grundbegriffe der vernünftigen Causalbetrachtung, um deren wissenschaftliche Entwicklung und Verdeutlichung die Probleme der Philosophie als um ihren Mittelpunct sich bewegen, in der Gestalt der populären Vorstellung und mehr oder weniger in der Hülle versinnlichender Einkleidungen zu den objectiv geltenden, von der allgemeinen Anerkennung ergriffenen Normen der Ueberzeugungen, Gesinnungen und Handlungen gemacht. Dagegen finden die philosophischen Bestrebungen ihrerseits in der christlichen Empfindungs- und Denkart eine ihnen homogene und angemessene volksthümliche Entfaltung der menschlichen Vernunftthätigkeit vor, auf deren fortschreitende Ausbildung, Läuterung und Veredlung ihre eignen Fortschritte leitend und unterstützend einzuwirken berufen sind. Es liegt in der Natur der Sache, daß in diese Beziehung zur Philosophie das Christenthum erst von der Zeit an gelangen konnte, als die übrigen Bedingungen der höheren Geistescultur zum Einklange mit ihm sich vereinigten, und als es aus den Verunstaltungen und dem Verderbnisse, worein es zugleich mit seinem äußeren Emporkommen in einem Zeitalter der Un-

freiheit und Unselbständigkeit der Geister, der Vernunftschwäche und des Aberglaubens versank, zu dem Verständniß und zur Darstellung des ihm wesentlichen Charakters der Vernünftigkeit und Humanität zurückgeführt zu werden begann.

165. Die Wahrheit, daß die göttliche Vorsehung das Menschengeschlecht in der ganzen Geschichte desselben auf eine der Willensfreiheit angemessene Weise vermittelst des natürlichen Causalzusammenhanges der Begebenheiten erzieht und leitet, und in ihrer Begründung und Lenkung der Ereignisse nirgends durch eine (an und für sich undenkbare) übernatürliche Einwirkung die theoretischen Irrthümer und praktischen Verirrungen verhindert, welche der Mensch im Gebrauche seiner Freiheit begeht, offenbart sich in keinem einzelnen Theile der Geschichte unverkennbarer, als in der Ausbreitung der christlichen Religionsgesellschaft und in der mit dieser Ausbreitung erfolgenden Gestaltung der kirchlichen Institutionen und Glaubenslehren. Aus den ursprünglichen Christengemeinden entwickelte sich eine herrschende Kirche, welche das sittliche Fundament der Gottesverehrung durch ihre Gebräuche und durch ihre Dogmen überbaute und verstekte, die von Christus so klar und eindringlich ausgesprochene Idee der allgemeinen Bestimmung und der göttlichen Erziehung der Menschheit verdunkelte, und als das Gegentheil von demjenigen sich erwies, was sie nach dem Sinn ihres Stifters hätte werden sollen. Sie widerstrebte dem Plane des christlichen Gottesreiches auf Erden erstlich durch ihre Gebräuche, und führte den von Christus verbannten Ceremonialdienst und die Hierarchie auf das vollständigste in ihre Mitte zurück. Sie widerstrebte zweitens dem Inhalte und Geiste der reinen Christuslehre durch ihre Dogmen, indem sie unter dem Einfluß einer verdörbenen Philosophie und mehr noch des damaligen Zeitgeistes, auf dem Wege

vernunftwidriger Grübeleien und heilloſer, zum Theil durch äußere Gewalt entſchiedener Streitigkeiten, im Mißverſtändniſſe der Begriffe und Ausdrücke des neuen, wie des alten Teſtamentes ein Syſtem von Lehrformeln aufſtellte und als die unerläßliche Bedingung des Wohlgefallens Gottes und des Heiles geltend machte, welches mit den ewigen Wahrheiten der Religioſität und Sittlichkeit im grellen Widerſpruche ſteht.

166. Die Lehrer und ſogenannten Väter der Kirche, welche während des letzten Zeitraums der griechiſchen Philoſophie zum Aufbau jenes Syſtems wirkten, wurden zum Theil hierbei durch aufgenommene Philoſopheme, hauptſächlich durch Vorſtellungen des entarteten, der Denkart jener Zeit vorzugsweiſe zuſagenden Platonismus in mancher Hinſicht geleitet und unterſtützt. Indem aber Mehrere unter ihnen von dieſen Lehrbegriffen zur Entwicklung der kirchlichen Dogmatik einen Gebrauch machten, verwandelte ſich in ihrer Vorſtellungs- und Behandlungsweiſe die Thätigkeit des Philoſophirens zu einem nicht bloß unphiloſophiſchen, ſondern der Philoſophie ſchlechthin entgegengeſetzten und feindſeligen Streben und Thun. Bei der Beurtheilung dieſes Verhaltens müſſen wir den Begriff und die Bedeutung der Philoſophie (vergl. oben Einl. §. 9. u. 10.) genau in's Auge faſſen. Das philoſophiſche Forſchen, inſoweit es ein poſitives, über die bloß negative Richtung der Skepſis ſich erhebendes iſt, gründet ſich auf die Ueberzeugung, daß der Menſchengeiſt durch die gehörige Anwendung ſeiner natürlichen Kräfte das Wahre zu erkennen und das Gute zu üben vermag, es will und es muß ſeinem Weſen zufolge die blinde Macht des Herkommens, der Ueberlieferung und der äußeren Autorität aus dem Gebiet der von ihm geſuchten Wahrheit ausſchließen, alle ſeine Lehrſätze auf ihre vernunftmäßigen und höchſten Gründe in einem geordneten Zuſam-

menhange zurückführen und ein eben ſo freies, als methodiſches, nur von der Liebe zur Wahrheit beſeeltes, nur durch die Regeln der Methode geleitetes und nur durch die Grenzen unſres Erkenntnißvermögens beſchränktes Denken ſein. Dieſes Forſchen fand während unſres Zeitraums in der chriſtlichen Kirche keinen Raum, und die Annahme einer während deſſelben gebildeten eigenthümlich chriſtlichen und patriſtiſchen Philoſophie iſt aus Mißverſtändniſſen und Begriffsverwirrungen hervorgegangen. Die Kirchenväter, befangen von dem ſupernaturaliſtiſchen Offenbarungsglauben der chriſtlichen Gemeinden ihrer Zeit, beabſichtigten nichts Anderes, als gewiſſe in der (falſch von ihnen ausgelegten) Bibel und in der chriſtlichen Tradition nach ihrer Anſicht mit göttlicher Autorität gegebenen Glaubensſätze im Streit gegen Heiden, Juden und Häretiker vertheidigend und erläuternd dem vermeintlich wahren, jedoch noch nicht zulänglich feſtſtehenden Sinne gemäß näher und feſter zu beſtimmen. Weit entfernt, ihre in ſo mangelhafter Geſtalt auftretenden Lehrbegriffe auf die oberſten, in der Geſetzmäßigkeit unſrer Intelligenz und in der Uebereinſtimmung derſelben mit der Ordnung der Wirklichkeit enthaltenen Gründe zurückzuführen, leiteten ſie ihr dafürgehaltenes höheres Wiſſen und Glauben aus dem unbedingt gültigen Anſehen der in Chriſtus erſchienenen Offenbarung als aus der letzten Quelle und dem höchſten Entſcheidungsgrund ab. Ihre nur im uneigentlichſten Sinn ſo zu nennenden Syſteme ſind nichts Anderes als Aggregate einzelner Lehrpuncte, welche aus der mißverſtandenen heiligen Schrift und aus der kirchlichen Ueberlieferung unter einer gewiſſen Mitwirkung der bereits verdorbenen griechiſchen Speculation in ihre Köpfe gekommen waren und deren Inhalt auf die kirchlich theologiſchen, von dürftigen pſychologiſchen und kosmologiſchen Vorausſetzungen begleiteten Dogmen ſich beſchränkt. Ihr ganzes Trachten, Sinnen und Dichten bewegte ſich, ſtatt in dem Elemente der Philo-

sophie, in dem Dienste der Entfaltung und Feststellung einer den Vernunftgebrauch fesselnden, das vernünftige Bedürfniß der Wahrheitsforschung durch Sanctionirung eines vernunftwidrigen abergläubischen Bedürfnisses nach übernatürlicher Erleuchtung verdrängenden und an die Stelle religiöser Ueberzeugungen verschrobene, theils gedankenlose, theils verkehrt gedachte, nur der Hierarchie günstige und gemäße Dogmen setzenden Kirchenlehre, in jeder Beziehung den Widerstreit gegen die Eigenthümlichkeit des philosophischen Denkens darstellend.

167. Zuerst soll eine christliche Philosophie theils in den uns erhaltenen apologetischen Schriften des zweiten Jahrhunderts, in den Schriften des Justinus Martyr, des Athenagoras, des Theophilus und des Tatianus, theils in den polemischen des Irenäus und des Tertullianus gegen die Gnostiker zum Vorschein gekommen sein. Was zunächst Justinus Martyr betrifft, von dem man sagt, er stehe an der Spitze der christlichen Philosophen [1]), so bekundet seine Denkart und Lehrweise entschieden genug, daß die Bedeutung der philosophischen Aufgabe und Methode bei ihm in dem Element des werdenden Kirchenglaubens sich gänzlich aufgelöst hat. Nicht durch die Gründe menschlicher Vernunft, sondern durch die eines übervernünftigen Glaubens, durch die Wirkungen der in Christus erschienenen göttlichen Kraft und die Aussagen der Propheten werden seine Ueberzeugungen gestützt. Er setzt die Beweise, welche er für seine Lehre aufzustellen sich rühmt, ausdrücklich der Kunst der vernünftigen Beweisführung entgegen. Sie beruhen auf der tropologischen Schriftauslegung, die er in der Art Philo's von Alexandria übt, und er legt auf diese vermeintli-

[1]) Man vergl. Baumgarten-Crusius' Compend. der christl. Dogmengesch. S. 81.

chen Tiefen der Schrifterkenntniß einen ſo großen Werth, daß er ſie für das Zeugniß einer beſondren fortdauernden Gnadenwirkung in der chriſtlichen Kirche anſieht [1]). In dem Geſichtskreis einer ſolchen Vorſtellungsweiſe iſt keine philoſophiſche, ſondern nur eine poſitiv theologiſche Betrachtung bei Juſtin möglich und wirklich vorhanden. Sie behandelt und vertheidigt den noch einfachen, jedoch in ſeiner Theologie und Chriſtologie ſchon durch die Einwirkung des Neuplatonismus näher beſtimmten Inbegriff des damaligen chriſtlichen Glaubens, die Lehre von Gott dem Vater, als dem unveränderlichen, unerkennbaren und unausſprechlichen Weſen, die Lehre von dem Sohne Gottes als dem Logos, dem Gott ſeine Weſenheit mitgetheilt, durch welchen er ſich manifeſtirend die Welt gebildet, und welcher in menſchlicher Geſtalt uns die vollkommene Offenbarung gebracht habe, die Lehre vom heiligen Geiſt, den Juſtinus für einen von Chriſtus geſandten, vor der übrigen Engelſchaar ausgezeichneten Engel anſieht, ferner die Lehren von der göttlichen und der menſchlichen Freiheit, vom Sündenfall, vom Weltende und Weltgericht, von der Auferſtehung des Fleiſches und der Unſterblichkeit, die als ein Geſchenk Gottes den Frommen zum Lohn, den Böſen zur Strafe ertheilt werde. Auf dem gleichen Felde der ſupernaturaliſtiſchen Auffaſſung, welches durch den Mangel an philoſophiſcher Freiheit und Methode, durch die Unterwerfung des Gedankens unter die Herrſchaft der vorausgeſetzten unmittelbaren Offenbarung des göttlichen Wortes in Chriſtus von dem Gebiete der Philoſophie ſtreng geſchieden iſt, bewegen ſich die Vorſtellungen der übrigen

---

[1]) Apol. I. p. 48 seq. Apol. II. p. 53. 60 — 68. 87. Dial. c. Tryph. p. 224. 280. 292. 319. 346. Opp. Just. edit. Par. 1615. Vergl. Ritter's Geſch. d. chriſtl. Philoſophie, 1ſt. Th. S. 299 u. f.

Apologeten [1]). Nicht weniger befangen, als ſie, zeigen ſich Irenäus und Tertullian in dem Feſthalten an der allgemeinen Ueberlieferung der Kirche und in ihrer Abneigung gegen die Philoſophie. Der erſtere verlangt, daß die Forſchung gläubig dieſe Ueberlieferung in ſich aufnehme und nichts weiter unternehme, als das bildlich Geoffenbarte auszulegen, um die Gründe der uns verkündigten göttlichen Rathſchlüſſe zu erforſchen [2]), und Tertullian will, daß der Glaube blind, daß er früher daſei, als die Erlernung ſeines Inhalts und ſeiner Gebote, und daß er auch das Abgeſchmackte, das Unmögliche annehme, wenn es die Boten Gottes ihm darbieten [3]).

168. Wenden wir uns hiernächſt zu den für chriſtlich philoſophiſch geltenden Leiſtungen in der alexandriniſchen Katechetenſchule, ſo kommen hier zwei Namen in Betracht, erſtlich Titus Flavius Clemens, Presbyter und Lehrer zu

---

[1]) So ſtellt Athenagoras die chriſtliche Denkweiſe der philoſophiſchen mit der Annahme entgegen, die alten Philoſophen ſeien in Widerſprüche gerathen, weil ſie auf ſich allein ſich verlaſſen und nicht von Gott haben lernen wollen, dagegen der Chriſt vertraue dem göttlichen Geiſt, durch welchen der Mund der Propheten in der Ekſtaſe wie ein Werkzeug bewegt werde. Mit gleicher Untergrabung des Bodens der Philoſophie behauptet Tatian: die menſchliche Seele gehört von Natur der Finſterniß an und folge den böſen Geiſtern, ſo lange ſie ſich ſelbſt überlaſſen bleibe. Sie könne daher zum Licht nur durch die erleuchteten Lehrer geführt werden, mit denen der Geiſt Gottes ſich verbunden habe, um durch ſie den übrigen Menſchen das Verborgene zu offenbaren. Vergl. Ritter l. c. S. 308 — 322. u. S. 328 — 341.

[2]) Iren. adv. Haer. I. 10, 1 — 3. II. 14.

[3]) Tertull. de Praesc. Haer. 6. 8. u. 14. de Cor. Mil. 2. de Carne Chr. 4. Ritter l. c. S. 347. 367. 380.

Alexandria, am Ende des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts, und zweitens sein Schüler Origenes (geb. zu Alexandria 185, gest. zu Tyrus 254). Jener besaß unter den Kirchenvätern die umfassendste Bekanntschaft mit den griechischen Philosophemen. Dieser ragt verhältnißmäßig am meisten innerhalb der Kirche durch philosophische Bildung hervor, mit deren Hülfe er den ersten Versuch machte, den Zusammenhang der Glaubenslehren systematisch darzustellen. Beide werden für die Repräsentanten einer christlich Platonischen alexandrinischen Philosophie gehalten [1]). Bei Clemens war jene Bekanntschaft eine ganz äußerliche, von welcher seine Denkart keinen wissenschaftlichen Charakter erhielt. Er hatte eine Mannigfaltigkeit einzelner Aussprüche der Philosophen im Gedächtniß, ohne ihren systematischen Zusammenhang und ihre wahre Bedeutung zu begreifen. Seine Unfähigkeit, das Eigenthümliche der philosophischen Forschung zu verstehen, giebt sich unter Anderem darin kund, daß er der Meinung beistimmte, die alten griechischen Denker hätten aus der Ueberlieferung der Juden und aus der barbarischen Philosophie geschöpft, und daß er annahm, sie hätten unter den Griechen die Stelle vertreten, welche die Propheten bei den Juden eingenommen, um auf die vollständige Offenbarung des göttlichen Wortes in Christus vorzubereiten, bei Plato finde sich daher die Ermahnung zum Glauben an den Heiland [2]). In seiner dem Geist der Philosophie durchaus widerstrebenden Geistesrichtung hielt er dafür, die heilige Schrift enthalte eine in geheimnißvoller Rede ausgesprochene Ueberlieferung des Erlösers, deren Tiefe nur durch eine allegorische Auslegung ergründet werden könne [3]). Uebrigens hat seine Auffassung und Darstellung der Glau-

[1]) Baumgarten-Crusius l. c. S. 85.

[2]) Clem. Alex. Strom. I. p. 310. seq. V. p. 588. VI. p. 645.

[3]) Vergl. Ritter l. c. S. 423.

benslehren im Vergleich mit den Apologeten nichts durch ihre Eigenthümlichkeit ſich Auszeichnendes. Wenn wir einige aus der Philoſophie entlehnte Ausdrücke abrechnen, in welche bei ihm die Auffaſſung chriſtlicher Dogmen eingekleidet iſt, bringt er nichts Neues in den Umkreis der Vorſtellungen des Chriſtenthums jener Zeit. Bedeutender iſt das Unternehmen des Origenes, das erſte Syſtem der chriſtlichen Glaubenslehre aufzuſtellen, jedoch erſcheint hierbei nur die in ſeinem Denken erfolgende völlige Ausartung der von ihm aufgenommenen griechiſchen und keineswegs das Entſtehen einer eigenthümlichen chriſtlichen oder patriſtiſchen Philoſophie. Indem er ſich bemüht, Sätze der griechiſchen Philoſophie für das im unfreien und abergläubiſchen Sinn der damaligen Zeit gefaßte Chriſtenthum fruchtbar zu machen, ſo ſtellt ſich unverkennbar heraus, daß hierdurch zwei mit einander unvereinbare Elemente in Verbindung gebracht werden ſollen. Jene aus ihrer Verknüpfung und Begründung von ihm herausgeriſſenen Sätze — ohnehin einer ſchon verderbten Philoſophie — verlieren in dem Zuſammenhang ſeiner Behandlung der kirchlichen Lehrpuncte das Wenige, was ſie von ſpeculativem Charakter und Werth noch beſaßen. Durchaus verkennend und verwerfend den natürlichen geſetzmäßigen Entwicklungsgang der Vernunfterkenntniß behauptet er, die Erkenntniß Gottes könne durch kein wiſſenſchaftliches Verfahren von uns gewonnen werden, ſondern werde uns nur durch die göttliche Gnade zu Theil, und auch er betrachtet die von ihm geſuchte Weisheit als eine eſoteriſche Wiſſenſchaft der Chriſten, welche vermittelſt einer begeiſterten Auslegung der in der Bibel nur angedeuteten Geheimniſſe gefunden werden müſſe[1]). Dem gemäß kommen in allen ſeinen dogmatiſchen Beſtimmungen lediglich die aus der falſch ver-

[1]) Orig. c. Cels. III. 37. VI. 13. VII. 42. u. 44. in Joh. XIII. 5. u. 6. Ritter l. c. S. 481—484.

standenen Bibel und aus dem kirchlichen Dogmenkreise jener Zeit entnommenen und im Glauben an das übermenschliche Ansehen der durch das menschgewordene göttliche Wort erfolgten Offenbarung von ihm angenommenen Vorstellungen zum Vorschein, welche er in unbestimmte und schwankende, theils Platonisirende, theils eklektisch philosophische Ausdrücke kleidet. Aber von einer freien und methodischen Prüfung dieser Vorstellungen, von einer Zurückführung theologischer Lehrsätze auf letzte Gründe und Gesetze der vernünftigen Causalbetrachtung findet sich bei ihm nirgends eine Spur.

169. In dem auf Origenes folgenden Zeitalter der Streitigkeiten über die Trinitätslehre trat um so weniger etwas hervor, was auf die Bedeutung einer philosophischen Denkthätigkeit Anspruch machen darf, weil die in einem wichtigen Abschnitt ihres Bildungsprocesses befindliche kirchliche Theologie hier nur um das einzige Dogma der göttlichen Dreieinigkeit ohne Uebersicht des systematischen Zusammenhangs der Glaubenslehren sich bewegte. Endlich kann auch an dem in seiner Art sehr ausgezeichneten und für die Gestaltung der abendländischen Dogmatik höchst einflußreichen Wirken des Aurelius Augustinus [1]) der Philosophie nur bei der entschiedensten Verkennung ihres Begriffs ein Antheil zugeschrieben werden. Augustin befindet sich durch die ganze Absicht, Richtung und Weise seiner von der Tradition abhängigen, der Kirche dienstbaren und unsystematisch ein bloßes Aggregat bildenden Betrachtungen in dem erklärtesten Widerspruch gegen die Eigenthümlichkeiten und Erfoderniſse der philosophischen Forschung. Die für seine Glaubenslehre charakteristischen Vorstellungen sind Ausgeburten einer schwärmerischen Phantasie, welche von Anfang an durch die in

[1]) geb. 354 zu Thagaste in Numidien, Bischof von Hippo, gest. 430.

ſeine Kindheit und Jugend eingepflanzten Vorurtheile irregeleitet wurde und den Einwirkungen des Aberglaubens ſeiner Zeit willig ſich hingab. Getragen und gehoben durch die Kraft dieſer feurigen Phantaſie, durch ſeinen polemiſchen Eifer und durch ſeine unermüdliche ſchriftſtelleriſche Thätigkeit war ſeine unfreie, kirchengläubige, den Vernunftgebrauch dem Autoritätsglauben unbedingt unterwerfende [1]), in den Hauptpuncten ſeiner Lehre die Selbſtändigkeit und Würde der menſchlichen Perſönlichkeit dem Irrwahn aufopfernde, und die freie Bewegung nicht nur des erkennenden, ſondern auch des ſittlichen Geiſtes hemmende und unterdrückende Denkweiſe eben ſo ſehr dazu geeignet, ihm den wichtigſten Einfluß auf die lateiniſche Kirche und die Canoniſation zu verſchaffen, als ſie ihn aus der Reihe der Philoſophen ſchlechthin ausſchließt.

170. Hiermit fallen alle zur Ausbildung der Kirchen-

[1]) Er wollte keine von der Kirche nicht gebilligte Meinung annehmen, über ſie hinaus nichts wiſſen, war gegen Alles, was durch ſeine Verbindung mit der Kirche einen Anſpruch auf göttliches Anſehn machen konnte, demüthig, gläubig und ſchwach, wie ein Kind, er führte in ſeiner Lehre Alles darauf zurück, daß der Glaube an die ſichtbare katholiſche Kirche, wie ſie zu ſeiner Zeit beſtand, für den einzigen Grund des wahren Glaubens, ſelbſt des Glaubens an die heilige Schrift, gelten ſollte, ihm war die Kirche das einzige Mittel, durch welches der wahre Glaube und das Heil zu uns gelangen könne, ihm erſchien es daher auch als nothwendig, der alten Philoſophie das Anſehn der Kirche entgegenzuſetzen und die Neigung zur Philoſophie durch Demuth, durch das Geſtändniß der eigenen Schwäche und durch die Hoffnung auf die göttliche Gnade zu bekämpfen. August. de Civ. D. X. 29, 1. u. 2. de Magist. 38. de Praed. Sanct. 7. Enchir. ad Laur. 24. u. 27. Epist. 118, 22. Vergl. Ritter l. c. 2t. Th. S. 192—196. S. 425—443.

lehre gehörigen Betrachtungen und Unterſuchungen des patriſtiſchen Zeitalters als ſolche aus dem Gebiet unſrer Geſchichte weg, für welches nur einige unter dieſen Schriften, am meiſten die des Clemens von Alexandria, mittelbar durch Anführungen von Stellen und Lehrſätzen aus den Philoſophen eine nicht unerhebliche Bedeutung haben. Es bleibt daher nur Weniges und Geringfügiges übrig, was unter der Rubrik chriſtlicher Reproductionen, Compilationen und Erörterungen des bereits in der Philoſophie Vorhandenen, welche gegen das Ende unſrer Periode zum Vorſchein kamen, mit jenem Zeitalter zu unſrer Literatur gerechnet werden darf. Dieſes Wenige umfaßt ſolche Arbeiten von Chriſten theils in der morgenländiſchen, theils in der abendländiſchen Kirche, in denen zwar der chriſtliche Glaube nicht verläugnet wird und ſeinen Einfluß auf die Aneignung und Beurtheilung der nicht-chriſtlichen Philoſopheme zeigt, aber nicht mehr die Entwicklung der Kirchenlehre, ſondern die Mittheilung philoſophiſcher Belehrung der Zweck der Darſtellung iſt. Die Verfaſſer dieſer Schriften ſind unter den Griechen Nemeſius, Aeneas von Gaza, Zacharias Scholaſticus und Johannes Philoponus, und unter den Lateinern Claudianus Mamertus, Boethius und Caſſiodorus. Nemeſius, auf dem Titel ſeines Buches Biſchof von Emeſa genannt, verfaßte, wahrſcheinlich um 400 nach Chr., eine Abhandlung „über die Natur des Menſchen“, worin er Anſichten der Philoſophen und Aerzte zuſammenſtellte, theils beiſtimmend, theils beſtreitend, theils auch ohne Hinzufügung ſeines Urtheils, am meiſten die Ariſtoteliſchen Lehren berückſichtigend. Gewiſſermaßen als chriſtliche Neuplatoniker dürfen betrachtet werden Aeneas von Gaza, Lehrer der Rhetorik, in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, ein Schüler des Platonikers Hierokles, und Zacharias Scholaſticus, Biſchof von Mitylene, in der letzten Hälfte des ſechſten Jahrhunderts. Von dem Erſten beſitzen wir, außer einer Sammlung von Briefen, die zur

Kenntniß seiner philosophischen Ansichten keinen Beitrag enthalten, einen Dialog unter dem Titel „Theophrastus", worin er gegen die Ansicht von der Präexistenz der menschlichen Seele sich erklärt und die Lehre von der Unsterblichkeit derselben und von der Auferstehung des Leibes vertheidigt, zugleich auch die Annahme der Ewigkeit der Welt bestreitend, von dem Zweiten, außer einem kleinen Aufsatz gegen die Manichäer, einen ähnlichen Dialog „Ammonius", welcher zu seinem Hauptthema die Widerlegung jener Annahme der Weltewigkeit hat. Johannes Philoponus, ein Schüler des Ammonius Hermeä, wahrscheinlich um die Mitte des sechsten Jahrhunderts blühend, war der berühmteste unter den christlichen Auslegern des Aristoteles. Außer seinen Commentaren über mehrere Aristotelische Werke ist von ihm eine gegen Proklus gerichtete Abhandlung „über die Ewigkeit der Welt" vorhanden, worin er diese Lehre bekämpft. Von Claudianus Mamertus, einem Presbyter zu Vienne in Gallien, um die Mitte des fünften Jahrhunderts, rührt eine Schrift „über den Zustand der Seele" her, in welcher er die Unkörperlichkeit derselben zu beweisen sucht. Gegen Ende des fünften und im sechsten Jahrhundert, ungefähr gleichzeitig mit den letzten Lehrern der griechischen Philosophenschulen, lebten vor dem gänzlichen Untergang der classischen Bildung im Abendlande noch zwei christliche Schriftsteller im ostgothischen Reiche, die römischen Patricier Boethius und Cassiodorus, von denen der Erstere vielen Eifer und Fleiß, obgleich in der unselbständigen Weise der damaligen Zeit, der griechischen Philosophie und Gelehrsamkeit widmete, der Andre sich hauptsächlich mit der theologischen Literatur befaßte, jedoch auch in das philosophische Gebiet einging. Boethius[1]) verfaßte an-

[1]) Anicius Martius Severinus Boethius, geb. zu Rom zwi-

ſeinem im Mittelalter ſehr beliebten abwechſelnd in Proſa und in Verſen geſchriebenen Werk „über den Troſt der Philoſophie" ſowohl Ueberſetzungen, als Erklärungen und Ergänzungen von philoſophiſchen und mathematiſchen Schriften der Vorzeit, wodurch er die hauptſächlichſte Grundlage für den wiſſenſchaftlichen Unterricht in den ſpäteren dunklen Zeiten und ein Verbindungsmittel derſelben und der früheren Bildung lieferte. Hiervon hat ſich Vieles erhalten, theils auf Arithmetik, Geometrie und Muſik Bezügliches, theils zur Ueberſetzung und Erklärung von Schriften des Ariſtoteliſchen Organon's Gehöriges, theils eigne Abhandlungen über Gegenſtände der Logik. Weit unter ihm ſteht an philoſophiſcher Bildung und Fähigkeit ſein Zeitgenoſſe Caſſiodorus[1]), deſſen Compilationen, unter ihnen eine „über die freien Künſte und Wiſſenſchaften" und eine andre „über die Seele," bloß auf eine nothdürftige Bildung der Geiſtlichen berechnet waren. Zu Anfang des ſechſten Jahrhunderts wurden im Morgenlande die dem Dionyſius Areopagita, einem angeblichen Zeitgenoſſen Jeſu und der Apoſtel und angeblichen erſten Biſchof von Athen untergeſchobenen Schriften bekannt, welche eine myſtiſche Anwendung neuplatoniſcher Vorſtellungen in ihrer ſpäteſten Geſtalt auf das Chriſtenthum enthalten. Sie nehmen eine chriſtliche Geheimlehre an, welche nur wenigen Eingeweihten bekannt ge-

---

ſchen 470 und 475, bekleidete unter dem oſtgothiſchen Könige Theodorich verſchiedene Staatsämter, und wurde zuletzt wegen ungegründeten Verdachtes des Hochverraths zu Ticinum hingerichtet 524 oder 526.

[1]) geb. um das Jahr 469 zu Scyllacium in Unteritalien, verwaltete mehrere Staatsämter unter Odoacer und nachher unter den oſtgothiſchen Königen, und zog ſich zuletzt in ein Kloſter zurück, wo er bis nach 562 gelebt haben ſoll.

worden sei, und indem sie von der Unerkennbarkeit und Unaussprechlichkeit Gottes als des Ur-Einen und von der Vereinigung mit ihm in neuplatonischer Weise lehren, geben sie auch Mittheilungen über die durch Emanation aus dem Ursprünglichen bestehende Ordnung der Engel, über die himmlische Hierarchie, deren Abbild auf Erden die kirchliche Hierarchie sei. Sie erlangten im neunten Jahrhundert, von Johannes Scotus Erigena in das Lateinische übersetzt, auch in der abendländischen Kirche Eingang, behaupteten durch das ganze Mittelalter hindurch ein großes Ansehen und erwiesen sich für die Priesterherrschaft und für die Hochschätzung des Mönchslebens, insbesondre auch für die mystische Theologie als eine Stütze. Mit Boethius und Cassiodorus erlosch die classische Cultur und die an sie geknüpfte philosophische Thätigkeit im Abendlande, und es trat hier nunmehr ein Zeitraum der Unwissenheit und Rohheit ein, während dessen nur dürftige Ueberreste der früheren Bildung in wenigen Köpfen sich erhielten, bis mit dem neunten Jahrhundert eine neue, wenn gleich bloß als eine Abart zu betrachtende Gestalt des philosophischen Strebens in der Scholastik erschien.

Zweiter Theil.

ſchichte der neueren Philoſophie.

Zweiter Theil.

Geſchichte der neueren Philoſophie.

Eintheilung ihrer Perioden.

71. Eine lange Reihe von Jahrhunderten liegt zwiſchen em Zeitabſchnitt, in welchem das Daſein der griechiſchen Philoſophenſchulen und das an ſie gebundene, durch die Macht es Zeitgeiſtes zuerſt innerlich zerrüttete und zuletzt auch ußerlich zerſtörte Leben der Philoſophie des Alterthums einen Untergang fand, und zwiſchen demjenigen, da wieder in weſentlich freies und ſelbſtändiges, ſeine eigenthümliche Sphäre in der Hauptſache erkennendes und feſthaltendes Streben nach Löſung der philoſophiſchen Probleme in der Mitte des chriſtlichen Europa ſich erhob. Unter den bekannten Zeitumſtänden und Zuſtänden der europäiſchen Menſchheit, welche im Mittelalter das Aufkommen des freien Forſchens und realen Wiſſens unterdrückten und, wie die Ausbildung der Erfahrungswiſſenſchaften, ſo auch die geſunde Entfaltung des philoſophiſchen Denkens hemmten, beharrten die ſpeculativen Bemühungen des chriſtlichen Abendlandes während des ganzen Mittelalters in der Unklarheit, Getrübtheit, Unmündigkeit und Abhängigkeit von äußerer Autorität, in welcher ſie zuerſt mit dem neunten Jahrhundert zum Vorſchein kamen. Dieſe Abart der Speculation, von Mönchen gepflegt, befangen von dem mit dem Weſen der Philoſophie unvereinbaren Wahnglauben an eine übervernünftige und übernatürliche Offenbarung, bewegte ſich, in der Abſicht ſie

zu vertheidigen, zu erläutern und so viel als möglich, der Vernunft zugänglich zu machen, innerhalb des Kreises jener im patristischen Zeitalter gegründeten kirchlichen Dogmen und Einrichtungen, welche nunmehr mit der ihren Gipfel erreichenden Gewalt der Hierarchie den Geist des Christenthums, dem sie zur Stätte dienen sollten, immer mehr unkenntlich und unwirksam machten, und welche die Rohheit jener Zeiten zwar durch die Macht des Aberglaubens einigermaßen zu bändigen, nicht aber dieselbe zu beseitigen, nicht den Völkern wahre Cultur zu bringen vermochten. Unfähig, sowohl die Bedeutung der philosophischen Forschung, als die Natur des supernaturalistischen Glaubens zu verstehen, vermengte jene Speculation die mit einander schlechthin unvereinbaren Elemente von Beiden und zeigte sich in dieser trüben Verwirrung eben so abhängig von den Ueberlieferungen des Neuplatonismus und insbesondere von dem Ansehen des Aristoteles, als von der vermeintlich göttlichen Autorität der Kirche. Man pflegt sie als die scholastische Philosophie zu bezeichnen, weil sie aus den seit Karl dem Großen errichteten, für den Unterricht der Geistlichen bestimmten Schulen hervorging. Neben ihr machte sich eine Zeitlang eine gewisse philosophische Thätigkeit arabischer Gelehrter bemerklich, welche mit ihr den Charakter der Abhängigkeit von den Griechen, hauptsächlich von Aristoteles, und der Unreife und Bedeutungslosigkeit für die Fortbildung der philosophischen Probleme theilte. Erst im funfzehnten Jahrhundert, als die Wiederbelebung des Studiums der classischen Literatur im Abendlande, zunächst in Italien, begann, traten der Scholastik gegenüber und im Kampf mit derselben mancherlei philosophische Leistungen hervor, welche zwar auch noch auf Reproductionen und Combinationen der alten Philosopheme, mehr oder weniger modificirt durch Vorstellungen aus dem Kreise des christlichen und des kirchlichen Glaubens, in der Hauptsache sich beschränkten, aber doch schon mit mehr Geistesfrei-

heit, Eigenthümlichkeit der Wahl und des Urtheils und Geschmack erfolgend den Übergang von der Herrschaft der Scholastik zu einer neuen Epoche der Philosophie bildeten.

172. Diese Epoche ward durch die Erscheinung des Cartesischen Systems herbeigeführt, mit welchem die in ihrem Streben selbständige, sowohl den Banden der kirchlichen und supernaturalistischen Theologie, als dem überwiegenden Einfluß der Lehrbegriffe des Alterthums sich entziehende, in der Anwendung eigenthümlicher Methoden von selbstgefundenen Principien und Ausgangspuncten aus sich entwickelnde Philosophie der neueren Zeit ihren Anfang nimmt. Die von Descartes begründete Periode dauert bis auf Kant fort. Während derselben kommen bereits die der Natur der Sache nach möglichen einseitigen (in einer wesentlichen Einseitigkeit befangenen) Richtungen der philosophischen Welterklärung sämmtlich vertreten und dargestellt zum Vorschein, nämlich der Dualismus, der Pantheismus und der monadologische Monismus, der Materialismus und der Idealismus, so wie im Bezug auf die Erkenntnißlehre der Gegensatz zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus sich geltend macht, und auch dem Dogmatismus der Skepticismus entgegentritt. Alle Versuche der Welterklärung in dieser Periode und nicht bloß diejenigen, welche sich auf die Beleuchtung der Natur und der Grenzen des Erkennens beschränkten, wurden von einem Streben begleitet, die inneren Gründe und Gesetze unsres Innewerdens sowohl der sinnenfälligen als der übersinnlichen Gegenstände zum philosophischen Bewußtsein zu bringen, und wie in der Philosophie des Alterthums seit Plato die Logik der Physik vorausging, so verwiesen auch jetzt die dogmatischen Lehrgebäude, und in einer noch näheren Beziehung, als bei den Alten, auf erkenntnißtheoretische Prämissen. Aber diese im Sinne der Alten logischen Untersuchungen drangen noch nicht genug ein in die

Natur des Erkenntnißvermögens und in den Zusammenhang des Seins und des Erkennens, sie unterwarfen das wichtigste der hierher gehörigen Probleme, die Frage nach der Genesis und Realität der von der Anerkennung ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit durchdrungenen Erkenntnisse und von ihrem Verhältniß zu denjenigen, welche nur die thatsächliche Gewißheit in sich tragen, noch keiner sorgfältigen und genauen Behandlung. Dem gemäß entbehrten die metaphysischen und die erkenntnißtheoretischen Leistungen dieser Periode einer mächtigen Grundlage, einer tiefsinnigen Methode, einer die ganze Berechtigung und Stärke ihres Standpuncts geltend machenden Ausführung.

173. Kant war es, welcher die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik mit einer ungleich größeren Energie, als sein Vorgänger Locke erfassend zuerst in tiefere Forschungen über die Organisation, Gesetzmäßigkeit und Eigenthümlichkeit der menschlichen Intelligenz, über das Verhältniß des vorstellenden Subjects zu den vorgestellten Objecten, über die Bedeutung des Nothwendigen und Allgemeingültigen in unsren Begriffen und Grundsätzen und über den Zusammenhang zwischen der rationalen und der empirischen Erkenntniß einging. Hierdurch führte er eine weit bedeutendere, tiefere und fruchtbarere Behandlung der philosophischen Probleme herbei, als vor ihm möglich gewesen war, indem er selbst im großen Umfang, mit der fleißigsten Ausführung und der achtungswürdigsten Eigenthümlichkeit dieselben behandelte. Obgleich der von ihm ergriffene Standort des subjectiven, von ihm so genannten kritischen oder transcendentalen Idealismus zu den wesentlich einseitigen und unzulänglichen gehört, so gab doch sowohl die Originalität der Erfindung, als die Kraft und Sorgfalt der Entwicklung seinen Lehren einen hohen Werth und verschaffte ihnen unter begünstigenden Zeitumständen eine solche Einwirkung auf das Zeitalter, wie

noch nie einem philosophischen System zu Theil geworden war. Die Folgen dieser Einwirkung für unsere Geschichte, die aus der Kantischen Schule hervorgegangenen Entwicklungen der Philosophie bilden in ihren Hauptmomenten eine bis in die Gegenwart reichende Kette tief durchdachter und großartiger Leistungen, welche durch ihre Kraft, ihre Umsicht und ihre Gründlichkeit die der vorangegangenen Periode weit übertreffen. Aus diesem Ueberblick erhellt, daß sich drei Perioden für die neuere Philosophie herausstellen, unter denen die erste von dem Beginne der Scholastik, also von Erigena bis auf Descartes, die zweite von Descartes bis zu Kant, die dritte von Kant bis zur gegenwärtigen Zeit führt.

Erste Periode.

Unreife Abarten und Vorübungen des neueren philoſophiſchen Strebens bis zum Beginn ſeiner Selbſtändigkeit.

Von Johannes Scotus Erigena bis auf Descartes.

---

1. Philoſophie unter den Schoaſtikern und den Arabern.

174. Im chriſtlichen Abendlande ſeit der Mitte des ſechsten Jahrhunderts — nachdem Benedictus von Nurſia zu Anfang deſſelben den erſten occidentaliſchen Mönchsorden auf dem Monte Caſſino bei Neapel geſtiftet, welcher bald nicht nur in Italien, ſondern auch in Frankreich und in England ſich ausbreitete — waren es vornehmlich die Kloſterſchulen, in denen ſich etwas wiſſenſchaftliche Bildung und Thätigkeit aus der früheren Zeit erhielt und fortpflanzte. Die Hülfsmittel, welche hier den gelehrten Beſchäftigungen der Geiſtlichen Stoff und Nahrung darboten, waren außer den lateiniſchen Kirchenvätern, beſonders dem Auguſtinus, die oben genannten Schriften des Boethius und des Caſſiodorus, wozu auch die Lobrede auf die während des Mittelalters ſo genannten ſieben freien Künſte [1]) in Verbindung mit einer

---

[1]) Sie waren Grammatik, Rhetorik und Dialektik, welche den erſten Curſus, das Trivium, und Arithmetik, Muſik, Geometrie und Aſtronomie, welche den zweiten Curſus, das

kurzen Darſtellung ihrer allgemeinſten Lehrſätze kam, welche von dem Africaner Marcianus Capella zu Rom im fünften Jahrhundert unter dem Titel eines Satirikon verfaßt worden war. Aus ſolchen Hülfsquellen ſchöpften die beiden engliſchen Gelehrten, von denen jeder zu ſeiner Zeit den erſten Rang in der damaligen literariſchen Welt behauptete, Beda (mit dem Beinamen Venerabilis, geb. 673, geſt. 735) und Alcuinus (geb. vor der Mitte des achten Jahrhunderts, geſt. 804) das Wenige, was ſich über philoſophiſche Gegenſtände in ihren hinterlaſſenen Werken findet. Früher, als Beda, erwarb ſich im Abendlande den Ruhm, der gelehrteſte Mann ſeines Zeitalters zu ſein, Iſidorus Erzbiſchof von Hispalis (geſt. 636), welcher insbeſondere ein für ſeine Zeit brauchbares Realwörterbuch verfaßte [1]). Durch Alcuin ward Karl der Große in ſeinen Bemühungen unterſtützt, die Schulanſtalten in ſeinem Reiche zu verbeſſern und zu vermehren. Zwar ward unter ſeinen Nachfolgern nicht in ſeinem Sinn für die allgemeine Volksbildung Sorge getragen. Der Unterricht der Laien wurde vernachläſſigt. Dennoch erhielt ſich ſeitdem in den früher von ihm beherrſchten Ländern eine beträchtliche Menge von Schulen ſowohl in den Klöſtern, wo ſie lange die verhältnißmäßig zahlreichſten und blühendſten blieben, als an den biſchöflichen Kirchen, wo ſie durch das Inſtitut der Canonici in Aufnahme kamen, und ſpäter ſeit dem dreizehnten Jahrhundert erhoben ſich auch die Univerſitäten. Dieſe Anſtalten waren die Pflanzſchulen der in der oben bemerkten Weiſe ganz unſelbſtändigen, ihre eigenthüm-

Quadrivium ausmachten. Sie wurden in dem Gedächtnißvers zuſammengefaßt: lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra.

[1]) Unter dem Titel Originum sive Etymologiarum LL. XX, ſo genannt, weil es mit der Erklärung der wiſſenſchaftlichen Wörter und Namen die Angabe ihrer grammatiſchen Abſtammung verbindet.

liche Sphäre und Bedeutung verkennenden, die kirchliche Theologie als Dienerin begleitenden scholastischen Philosophie.

175. Für die früheste Erscheinung der Scholastik dürfen die neuplatonisirenden Speculationen des Johannes Scotus Erigena [1]) im neunten Jahrhunderte gelten. Er nahm

[1]) Er war in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts zu Irland geboren. Unter Karl dem Kahlen, dessen vorzügliche Hochschätzung er genoß, stand er zu Paris an der Spitze der königlichen Hofschule. Seine in der lateinischen Kirche damals ungewöhnliche Kenntniß der griechischen Sprache verschaffte ihm den Vorzug vor seinen Zeitgenossen unter den abendländischen Theologen, daß er neben den lateinischen Kirchenvätern und neben dem Boethius und ähnlichen Schriftstellern auch die griechischen Philosophen und Kirchenväter, soweit er ihrer habhaft wurde, in der Ursprache zu lesen vermochte. Von Allem, woraus sein lebhafter Geist Erregung und Nahrung zog, sprach ihn am meisten an und wirkte am entschiedensten auf ihn der Phantasieschwung und das geheimnißvolle Dunkel in den angeblichen Schriften des Dionysius Areopagita. Diese übersetzte er in das Lateinische und fügte später eine Uebersetzung der griechischen Scholien des Maximus zum Gregorius von Nazianz hinzu, in denen er die schwierigsten dunkelsten Stellen aus dem Dionysius nach seiner Meinung auf das treffendste erläutert fand. Wir besitzen von ihm eine Schrift de Divisione Naturae (Libri V. Oxon. 1681.), worin er sein gesammtes philosophisch-theologisches System vorträgt, und eine Abhandlung de divina Praedestinatione (in Vindiciarum Praedestinationis et Gratiae, auctore Gilberto Manguin, tomo posteriori, Par. 1650. p. 111—190.), worin er die nach Anleitung des Augustinus gebildete Prädestinationslehre des Mönchs Gottschalk, seines Zeitgenossen, widerlegt und seine Theorie von der menschlichen Willensfreiheit, von dem Begriffe der göttlichen Vorherbestimmung, von dem Wesen der Sünde, und von der Bedeutung der göttlichen Strafen in

mit Auguſtin an, daß die wahre Philoſophie und die wahre Religion eins und daſſelbe ſein [1]). Die religiöſen oder philoſophiſchen Wahrheiten, meint er ferner, finden ſich zwar zunächſt in den Zeugniſſen der heiligen Schrift. Weil aber die Ausdrücke derſelben oft uneigentlich — mit Herablaſſung zur Schwäche der menſchlichen Intelligenz — abgefaßt, deshalb ſchwerverſtändlich und der Auslegung bedürftig ſind, ſo müſſen jene Wahrheiten zweitens in den Erklärungen der von dem göttlichen Geiſt erleuchteten Kirchenväter geſucht werden, vor Allem in den Mittheilungen des Dionyſius Areopagita, welchen er den großen und göttlichen Offenbarer nennt [2]). Dieſen gottbegeiſterten Dolmetſchern der heiligen Schrift ſetzt er die Weltweiſen entgegen, welche der höheren Erleuchtung entbehrend häufig, beſonders in den wichtigeren, die Gotteserkenntniß betreffenden Puncten ſich geirrt, und mehr nur im Bezug auf die irdiſchen vergänglichen Dinge manches Brauchbare zu Tage gefördert haben ſollen [3]). In ſeinem Werk „über die Eintheilung der Natur," deſſen leitenden Hauptgedanken und weſentlichſten Punct wir hier anzuführen uns begnügen, gibt er nichts weniger, als ein eigenthümliches Syſtem, ſondern ein phantaſtiſches Gewebe der neuplatoniſchen und der im Sinne ſeiner Zeit und des patriſtiſchen Zeitalters chriſtlichen Vorſtellungsweiſen. Von dem Eintheilungsgrund ausgehend, den der Begriff des Schaffens darbietet, theilt er das geſammte Vorſtellbare in die Natur, welche ſchafft und nicht geſchaffen wird, in diejenige, welche

entgegenſtellt. Er ward 877 von dem König von England Alfred dem Großen nach Oxford berufen, um an der Schule daſelbſt zu lehren. Hier ſtarb er gegen 886.

[1]) de divina Praed. p. 111.

[2]) Man vergl. unter vielen anderen hierher gehörigen Stellen de Divis. Nat. I. p. 37. III. p. 106.

[3]) l. c. p. 104. V. p. 240.

geschaffen wird und zugleich schafft, in die bloß geschaffene und nicht auch schaffende, endlich in die weder schaffende noch geschaffene [1]).

176. Die zuerst genannte Natur ist Gott als der ursprungslose, über das Wesen und Sein erhabene Urquell alles überſinnlichen und sinnenfälligen Seins, als der unbegreifliche und unaussprechliche Urgrund, von welchem nichts in der eigentlichen Bedeutung der Worte, sondern jegliches nur uneigentlich und sinnbildlich ausgesagt werden kann [2]). Die zweite Natur ist der Sohn Gottes, die Weisheit, welche aus dem Vater ausstralt und gleich ewig mit ihm ist. Sie ist der Logos in jeder Bedeutung dieses Ausdruckes, sowohl das Wort, als die Vernunft und als der Grund. Das Wort ist dieser eingeborne Sohn Gottes, weil der Vater durch ihn sagte, daß Alles werden solle, weil er die Rede, die sprachliche Aeußerung des Vaters ist; ferner die Vernunft, indem er das urbildliche Muster aller nachgebildeten gewordenen Dinge ist, weshalb er bei den Griechen Idea heißt; endlich der Grund, da die Ursachen des Gewordenen ewig und unveränderlich in ihm wohnen. Mit Recht darf man sich daher auch so ausdrücken: Gottes Sohn oder Wort ist der zugleich einfache und in sich selbst unendlich vielfache schöpferische Verstand und Grund des sichtbaren Weltalls. Der einfache, weil die Gesammtheit der Dinge in ihm ein einziges und untheilbares Wesen ist, der vielfache, weil er durch das Universum in's Unendliche sich verbreitet, und weil diese seine Verbreitung die Substanz des Universums ausmacht [3]). Die dritte Natur ist das Reich der sinnenfälligen und veränderlichen, in der Zeit und im Raum erscheinenden

[1]) de Divis. Nat. I. p. 1.
[2]) l. c. I. p. 1. 12. 13.
[3]) l. c. II. p. 47. 48. 57. 58. III. p. 106. 107.

Dinge. Die sichtbare Welt ist aus übersinnlichen Principien entsprungen. Denn die Körper entstehen dadurch, daß die Form und die Materie zu gewissen Verhältnissen der Quantität und der Qualität sich verbinden. Die Materie an und für sich ist eben so sehr, wie der Inbegriff der Formen und Kategorieen etwas Unkörperliches, bloß mit dem Auge des Geistes Wahrnehmbares. Die körperlosen Bestandtheile bringen durch ihr natürliches Zusammentreffen und ihre wunderbare Harmonie die Körperwelt hervor, ohne daß sie hierbei aufhören, ihre ursprüngliche Eigenthümlichkeit zu behaupten. Auf ähnliche Weise entsteht aus dem Zusammentreffen von Licht und Körper der Schatten, ohne daß hierbei Licht und Körper sich verändern. Löst der Schatten sich auf, so kehrt er in diese seine beiden Ursachen zurück [1]). Die Welt würde nicht aus ihren idealen Gründen herausgetreten und in die Mannigfaltigkeit der sinnenfälligen Arten und in die Verschiedenheit ihrer vergänglichen Theile eingegangen sein, wenn nicht Gott vorausgesehen hätte, daß der erste Mensch fallen und die ursprüngliche Einheit seiner Natur verlassen würde. Hätte der Mensch nicht gesündigt, so würde in ihm nicht die Trennung des Geschlechtes sich finden, sondern er würde nur Mensch überhaupt sein. Nicht würde in ihm der Erdkreis von dem Paradiese sich abgesondert haben, sondern die gesammte irdische Natur wäre in ihm Paradies. Himmel und Erde würden sich in ihm nicht geschieden haben, sondern er wäre ganz himmlisch. Nichts Irdisches, Schweres und Körperliches würde an ihm erscheinen. Er würde existiren und zu der von seinem Schöpfer ihm bestimmten Zahl sich vervielfältigen, so wie die Engel existiren und vervielfältigt werden. Aber zufolge der Sünde erfolgte der Sturz des Menschen von dem Geistigen zum Körperlichen, vom Ewigen zum Zeitlichen, vom Unvergänglichen zum Hinfälligen,

[1]) l. c. I. p. 27—34. II. p. 59. III. p. 102. V. p. 240.

vom Höchsten zum Niedrigsten, von einem spirituellen
sen zu einem thierischen, von einem einfachen Wesen z
Unterschiede der Geschlechter, von der Würde und Ve
rung der Engel zu der schmachvollen fleischlichen Fort
zung. Durch eine solche Strafe belehrt sollte der Mens
Erkenntniß der verkehrten Richtung seines Willens un
Verlangen gewinnen, vermittelst reuiger Ablegung
Hochmuthes und vermöge Erfüllung der göttlichen G
die er überschritten, den früheren Stand seiner Würde n
zu erwerben [1]). Was endlich die vierte Natur betrifft
wird einst alles aus Gott und aus der göttlichen We
Hervorgegangene in ihn, den Urheber zurückkehren. Die
des Mannigfaltigen, welche zugleich mit der Zeit und
Raum einen Ursprung genommen hat und aus dem g
chen Wort oder aus der Ideenwelt hervorgetreten ist,
dereinst nebst der Zeit und dem Raum in das ideale rau
und zeitlose Sein sich wieder zurückziehen. In diesem
muß Gott nicht bloß als der Anfang, sondern auch al
Ende von Allem betrachtet und als die Natur bezeichnet
den, die weder schafft noch geschaffen wird. Nachdem nä
Alles in ihn sich zurückgezogen haben wird, so wird
weiter aus ihm durch Zeugung in Raum und Zeit, in
tungen und Arten hervorgehen, sondern Alles wird ruh
ihm verharren und ein untheilbares unveränderliches
bleiben [2]).

---

[1]) l. c. II. p. 48—53.

[2]) l. c. V. p. 232. 240. 241. Erigena nimmt hierbe
höchste Stufe der Rückkehr in Gott für diejenigen Me
an, die nach seiner Meinung nicht bloß zur Erhabenheit
ursprünglichen Natur aufsteigen, sondern vermöge
Uebermaßes der göttlichen Gnade, welche durch Christu
nen Erwählten zu Theil wird, über alle Gesetze und S
ken der Natur hinaus auf eine überwesentliche Weise in

177. Nach den philoſophiſchen Leiſtungen des Erigena, die in ihrem Jahrhundert ohne Nachfolge blieben, treffen wir im zehnten Jahrhundert und in der erſten Hälfte des eilften unter den chriſtlichen Theologen des Abendlandes nur wenige und unbedeutende Spuren von philoſophiſcher Thätigkeit [1]). Bemerkenswerther dagegen ſind in der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts die Bemühungen des Anſelmus von Canterbury [2]), die Ueberzeugungen von Gott und von Gottes Eigenſchaften und Verhältniſſen zu den Geſchöpfen, obgleich ſie ihm in dem Gebiete des orthodoxen Glaubens auf den feſteſten Fundamenten zu ruhen ſchienen, auch in der Sphäre des vernünftigen Nachdenkens durch Demonſtration zu begründen. Die Vernunft darf freilich nach ſeiner Meinung nur gebraucht werden, um die Puncte des römiſch katholiſchen Kirchenglaubens zu erläutern und zu vertheidigen, niemals, um ſie zu bezweifeln und zu beſtreiten. Wo ſie etwas nicht verſtehen kann, was jenem Glauben angehört, muß ſie ſich demüthig unterwerfen. Nachdem aber die gläubige Annahme der Kirchenſatzungen bereits erfolgt iſt, darf auch das Trachten für pflichtmäßig gelten, ſoweit als es die Schranken der menſchlichen Intelligenz verſtatten, begreifend zu ver-

---

ſelbſt übergehen und mit ihm Eins ſein werden. l. c. V. p. 311.

[1]) Unter den Theologen jener Zeit zeichneten ſich verhältnißmäßig durch einige philoſophiſche Bildung aus Gerbert, Mönch zu Aurillac, Pabſt unter dem Namen Sylveſter II. ſeit 999, geſt. 1003, der Cardinal Petrus Damianus, geb. 1001, geſt. 1072, Berengarius von Tours, geſt. 1088, und Lanfranc, geb. zu Pavia 1005, geſt. als Erzbiſchof zu Canterbury 1089.

[2]) Er war Schüler und Nachfolger des Erzbiſchofs Lanfranc, geboren zu Aoſta in Piemont 1034, ward Mönch in dem Kloſter Bec in der Normandie 1060, Abt daſelbſt 1078, Erzbiſchof zu Canterbury 1093, ſtarb 1109.

ſtehen, was man glaubt [1]). In dieſem Sinne hat Anſelm ſeine Abhandlung „über das Weſen der Gottheit" [2]) ausgeführt, deren philoſophiſches Element neuplatoniſch iſt. Er bezeichnet dies Weſen als unerforſchlich und unausſprechlich [3]). Um aber, ſo weit es für uns möglich, auf dem Wege des vernünftigen Nachdenkens deſſen gewiß zu werden, was wir von Gott in ſeiner Schöpfung gleichſam im Wiederſchein zu erkennen vermögen, ſucht er durch folgende Betrachtungen den Gottesbegriff zu vermitteln. Erſtlich es gibt unzählig viele gute Dinge, welche wir theils mit den Sinnen wahrnehmen, theils vermöge unſrer Urtheilskraft auffaſſen. Dieſe führen uns bei ihrer Mannigfaltigkeit nothwendig zu dem Begriff des Guten überhaupt und ſchlechthin Guten an ſich, durch welches ſie gut ſind. Denn nicht das an ihnen Verſchiedene, ſondern das an ihnen Gleiche iſt das ihnen zukommende Gute. Sie nehmen alſo mehr oder weniger an dem allgemeinen Guten Theil. Dieſes aber, welches ihnen insgeſammt die Güte verleiht, übertrifft ſie demzufolge alle an Werth und Würde, iſt das einzig durch ſich beſtehende und höchſte Gute und aus gleichem Grunde, weil es ihnen ſämmtlich die Eigenſchaft ertheilt, etwas mehr oder minder Großes zu ſein, das Größte von Allem [4]). Zweitens erhellt, daß Alles, was exiſtirt, ſeine Exiſtenz nur durch ein Einziges beſitzen kann. Denn es beſteht durch Etwas, weil ſchlechterdings nicht denkbar iſt, daß es durch Nichts ſei. Dies Etwas, wodurch es beſteht, müßte entweder ein Einziges oder ein Mehrfaches ſein. Geſetzt es wäre ein Mehr-

[1]) Anselmi Cur Deus homo I. 2. p. 75. (Opp. ed. Gerberon, edit. II. Par. 1721). De Fide Trinit. 2. p. 42—43. Monolog. praef. p. 3. Epist. II. 41. p. 357.

[2]) de Divinitatis Essentia monologium.

[3]) Monol. c. 64—66.

[4]) l. c. c. 4. u. 2. Vergl. c. 16.

faches, ſo würde ein dreifacher Fall Statt finden können. Entweder bezöge ſich das Mehrfache auf ein Einziges, wodurch es wäre, oder jedes Einzelne in ihm beſtände durch ſich ſelbſt, oder das Mehrfache exiſtirte wechſelſeitig durch einander. Iſt nun das Mehrfache durch ein Einziges, ſo iſt Alles hierdurch. Iſt in dem Mehrfachen jedes Einzelne durch ſich, ſo gibt es an ſich in der Natur eine Kraft, durch ſich ſelbſt zu exiſtiren, von welcher das Einzelne dies hat, daß es durch ſich ſelbſt ſein kann. Alſo iſt auch in dieſem Fall das Mehrfache durch das Eine, von dem es das Vermögen erhält, durch ſich zu ſein. Endlich die Annahme, daß Mehreres gegenſeitig durch einander ſei, iſt verwerflich. Der Gedanke iſt vernunftwidrig, daß ein Gegenſtand durch denjenigen exiſtire, dem er die Exiſtenz verleiht. Hiernach bleibt nur die Anerkennung übrig: Alles exiſtirt durch das Eine, was durch ſich ſelbſt iſt. Dieſes Eine iſt aber nothwendig Dasjenige, was allem mannigfaltigen Guten und Großen die Güte und Größe mittheilt, folglich das Beſte und Größte, das Höchſte von Allem, was iſt [1]). Für die Beſtimmung der göttlichen Eigenſchaften ſtellt Anſelmus das Princip auf, daß dem höchſten Weſen alles dasjenige zukommen müſſe, deſſen Poſition etwas Beſſeres ſei, als die Negation deſſelben. Man dürfe aber eigentlich nicht ſagen, Gott habe die Attribute, weil ſich hieran die falſche Vorſtellung knüpfen könnte, es gebe ein Sein an ſich des durch die Attribute Bezeichneten, woran Gott Theil nehme. Vielmehr ſei er ſelbſt das höchſte Leben, die höchſte Vernunft, Gerechtigkeit, Wahrheit, Güte, Größe, Schönheit, Unſterblichkeit, Glückſeligkeit, u. ſ. w. [2]). Im Bezug auf die Weltſchöpfung behauptet Anſelmus, Gott habe zwar in dem Sinn die Welt aus dem Nichts geſchaffen, daß er weder ſelbſt die

[1]) l. c. c. 3.

[2]) l. c. c. 15. u. 16.

Materie sei, noch unabhängig von ihm ein Weltstoff vorhanden gewesen. Jedoch vor der Entstehung des Universums sei es in der göttlichen Vernunft ausgesprochen gewesen, was und auf welche Weise das All der Dinge werden sollte. Dieses ewige Urbild oder diese Form der Dinge sei eine innere Rede in der göttlichen Vernunft und als solche die höchste Wesenheit, durch welche Alles geworden und Alles in seiner lebendigen Thätigkeit bestehe [1]).

178. Ausgezeichnet durch Originalität und Neuheit und von der Folgezeit bis zur Gegenwart herab unter der Benennung des ontologischen Beweises allgemein berücksichtigt und zum Theil festgehalten ist ein später in einer kleinen Abhandlung [2]) von ihm unternommener Versuch, vermittelst eines einfachen und schlechthin durch sich selbst gewissen Beweises die Ueberzeugung von Gottes Existenz für die Vernunftbetrachtung unerschütterlich festzustellen. Wir glauben — so lautet diese Argumentation — daß Gott das Größte von Allem ist, was gedacht werden kann. Zwar heißt es in der heiligen Schrift: die Thoren sprechen in ihrem Herzen, es ist kein Gott. Aber selbst ein solcher Thor, wenn er die Worte hört „das Größte von Allem, was gedacht werden kann" versteht, was er hört, und was er versteht, das ist in seinem Verstande. Er muß also einräumen, in seinem Verstande sei etwas, was das größte Denkbare von Allem ist. Nun kann dieses aber nicht bloß in unserem Verstande sich befinden. Denn wäre es bloß hier anzutreffen, so könnte es außerdem noch als in der Wirklichkeit vorhanden gedacht werden, und in der Wirklichkeit vorhanden wäre es ein größeres. Wenn daher das größte Denkbare bloß im menschlichen Vorstellen existiren sollte, so wäre es etwas, im

[1]) l. c. c. 10 — 14.

[2]) Proslogion seu alloquium de Dei existentia.

Bezug auf welches ein noch Größeres gedacht werden könnte; dies aber widerſpricht ſeinem Begriff und iſt durchaus nicht möglich. Folglich exiſtirt ohne Zweifel ein Weſen, welches das größte Denkbare iſt, eben ſo wohl in der Wirklichkeit, als in unſerem Vorſtellen. Ja es kann nicht einmal gedacht werden, dieſes Weſen exiſtire nicht. Denn ein Gegenſtand, deſſen Nichtexiſtenz undenkbar iſt, iſt ein größerer, als derjenige, deſſen Nichtexiſtenz denkbar iſt [1]). Die Unzulänglichkeit dieſes Demonſtrationsverſuches [2]) liegt in folgenden Mängeln. Erſtlich wird der noch ganz unbeſtimmte, noch hinſichtlich ſeines Inhalts nicht entwickelte Begriff eines größten denkbaren oder vollkommenſten Weſens, welcher als ſolcher nur das Problem enthält, ſeinen Inhalt zu entwickeln und zu beſtimmen, mit dem ſchon einigermaßen determinirten und aus gewiſſen Geſichtspuncten feſtgeſtellten Begriff von Gott, als dem denkenden und wollenden Urheber und Regierer des Weltalls identificirt. Zweitens, wenn wir auch einräumen müßten, daß dem vorgeſtellten größten Denkbaren als ſolchem die Exiſtenz zuzuſprechen ſei, ſo iſt doch keineswegs von Anſelmus die vernünftige Nothwendigkeit erwieſen, ein größtes Denkbares wirklich vorzuſtellen, und ſein Gedanke geht nicht über den problematiſchen Satz hinaus: inſofern wir ein größtes Denkbares annehmen, haben wir daſ-

---

[1]) Proslog. 2. 3. p. 30.

[2]) Er fand ſchon unter den Zeitgenoſſen ſeines Urhebers einen Widerleger, der in einem kleinen, in der Sammlung der Werke des Anſelmus gleich nach dem Proslogion befindlichen Aufſatze — liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem — das Ungenügende deſſelben nicht ohne Scharfſinn nachgewieſen hat. Dieſer Aufſatz ward dem Anſelmus anonym zugeſandt, worauf er eine Vertheidigung ſeines Beweiſes ſchrieb, die in der Hauptſache nur ſeine früheren Behauptungen wiederholt.

ſelbe als exiſtirend anzunehmen. Drittens iſt die Exiſtenz ein Prädicat, welches nicht zu den Attributen einer von uns bloß gedachten Eigenthümlichkeit und Vollkommenheit eines Weſens gerechnet werden darf, ſondern welches wir lediglich denjenigen Gegenſtänden beizulegen berechtigt ſind, von denen wir überzeugt ſind, daß wir ſie auf einem intellectuell geſetzmäßigen Wege des Erkennens, in ſeinem Unterſchied vom bloßen Denken, ſei es nun durch eine unmittelbare Wahrnehmung, oder durch eine gehörig vermittelte Erkenntniß als unabhängig von unſrem Vorſtellen vorhandne, dem dynamiſchen Zuſammenhang der Wirklichkeit angehörige aufgefaßt haben. Dieſe Ueberzeugung aber iſt hinſichtlich auf das größte Denkbare, deſſen Vorſtellung nur als eine vorhandene vorausgeſetzt wird, keineswegs von Anſelm begründet worden.

179. Ein Zeitgenoſſe des Anſelmus, deſſen Schriften verloren gegangen ſind, Roscelinus oder Ruzelinus, ein Canonicus zu Compiegne, ſcheint zuerſt den Streit über die Bedeutung unſerer Vorſtellungen des Allgemeinen, welcher zwiſchen den Scholaſtikern durch das ganze Mittelalter ſich hindurchzieht, herbeigeführt zu haben [1]). So weit aus polemiſchen Aeußerungen des Anſelmus gegen ihn erſehen werden kann [2]), behauptete er: den Begriffen des Allgemeinen entſpreche nicht unmittelbar etwas wirklich Exiſtirendes, ſondern ſie ſein nichts Anderes, als ſprachliche Bezeichnungen, deren wir uns bedienen; es gebe keine univerſellen, ſondern nur individuelle Subſtanzen, und jede Eigenſchaft ſei, getrennt von dem Dinge, dem ſie zukomme, bloß der Gegenſtand einer abſtracten Vorſtellung und dürfe als ſolche nich

[1]) Aventinus Annal. Boior. L. VI. p. 595. u. 596.

[2]) Anselmi liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini.

für etwas Reales und als real Erkennbares gelten [1]). Die Partei, welche dem Roscelinus beiſtimmend gleiche oder ähnliche Meinungen über die allgemeinen Vorſtellungen hegte und hierin den Anſichten der alten Ariſtoteliſchen Schule näher ſtand, ward mit dem Namen der Nominaliſten [2]), die Partei ihrer Gegner, die nach den auf das Mittelalter gekommenen Ueberlieferungen aus dem Platonismus an der objectiven Realität der „Univerſalien" oder „univerſalen Subſtanzen" feſthielt, alſo die Gattungsbegriffe für ſelbſtändige und vorbildliche Weſen nahm, ward mit dem der Realiſten [3]) bezeichnet. Beide Anſichten wurden durch verſchiedene nähere Beſtimmungen modificirt und gaben zu mannigfaltigen Spaltungen und dialektiſchen Kämpfen Anlaß.

180. Aus dem Ende des eilften und dem Anfange des folgenden Jahrhunderts iſt Hildebert, Erzbiſchof von Tours [4]), wegen einer zwar an und für ſich unbedeutenden, aber für ſeine Zeit verdienſtlichen Leiſtung in der praktiſchen Philoſophie zu erwähnen [5]). Am berühmteſten wurde unter den

[1]) Anſelm ſagt am angeführten Ort, c. 2: haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias et qui colorem non aliud queunt intelligere, quam corpus, nec sapientiam hominis aliud, quam animam. — Qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo, et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam.

[2]) Nominales. Sie nahmen nach der Ausdrucksweiſe der Scholaſtiker die Universalia in re oder post rem an.

[3]) Reales. Sie ließen die Universalia ante rem gelten.

[4]) geb. 1055 zu Lavardin, im Kirchſprengel von Mans, ſeit 1125 Erzbiſchof, geſt. um das Jahr 1134.

[5]) Er ſchrieb unter dem Titel „Moralis Philosophia sive de Ho-

philoſophiſchen Theologen des zwölften Jahrhunderts Peter Abälard [1]), welcher als Lehrer der Philoſophie und Theologie mit dem größten Erfolge zu Paris wirkte, und zum Flor der damals hier aufblühenden Univerſität viel beitrug. In ſeiner „chriſtlichen Theologie“ [2]) bemühte er ſich, wie Anſelm von Canterbury, geleitet von neuplatoniſchen Vorſtellungen [3]), die kirchlichen Glaubenslehren und zwar vornehmlich ihren Mittelpunct, das Dogma von der Trinität zu beleuchten und in die Region der Vernunftwahrheiten zu verſetzen. Nächſt der Religionsphiloſophie ſtrebte er auch die Sittenlehre wiſſenſchaftlich zu bearbeiten, und ſeine Ethik [4])

---

nesto et Utili“ eine populäre Darſtellung der Sittenlehre, worin er hauptſächlich dem Cicero folgte, und durch Stellen aus ihm und dem Seneca, auch aus Horaz, Juvenal und andern lateiniſchen Schriftſtellern ſeine Definitionen und Regeln erläuterte. Gleichfalls behandelte er dieſen Gegenſtand im elegiſchen Versmaße unter dem Titel: libellus de quatuor virtutibus vitae honestae.

[1]) geb. 1079 aus einem adligen Geſchlecht in Bretagne, geſt. als Mönch 1142.

[2]) Theologiae Christianae Libri V. Der weſentlich gleiche Inhalt iſt von ihm kürzer dargeſtellt worden in einer früheren Schrift Introductio ad Theologiam Christianam sive de Fide Trinitatis Libri III.

[3]) Außer dem Auguſtin und den anderen chriſtlich lateiniſchen Schriftſtellern, ſo wie den römiſch claſſiſchen Autoren hatte er auch, obgleich nur in lateiniſchen Ueberſetzungen, einige Dialogen Plato's, ſo wie die logiſchen Schriften des Ariſtoteles und des Porphyrius geleſen. Er ſchätzte die alte Philoſophie und legte insbeſondere der Platoniſchen Schule einen hohen Werth bei, in der Meinung, daß ſich bei ihr eine wahre Erkenntniß des Weſens der Gottheit und der Dreieinigkeit finde.

[4]) Ethica sive Liber dictus Scito te ipsum.

iſt als Verſuch einer philoſophiſchen Beſtimmung der ſittlichen Begriffe ungeachtet der ſupernaturaliſtiſchen Beſchränktheit und Unfreiheit ſeines philoſophiſchen Standpunctes eine bemerkenswerthe Erſcheinung jener Zeit. Aus dieſem Jahrhundert erwähnen wir nur noch Peter's des Lombarden [1]), eines Schülers von Abälard, als desjenigen, der unter ihnen den meiſten Einfluß auf die Bearbeitung der theologiſchen Dogmatik bei den ſpäteren Scholaſtikern erlangt hat. Sein Lehrbuch dieſer Dogmatik [2]), worin er die Satzungen der lateiniſchen Kirche mit Anführung der beweiſenden Stellen aus den Kirchenvätern zuſammengeſtellt hat, indem er zugleich bei jedem Puncte die wichtigſten gegen denſelben vorgebrachten Bedenklichkeiten und Einwürfe kurz angibt und widerlegt, wurde der gewöhnliche Leitfaden, deſſen man ſich mehrere Jahrhunderte hindurch bei den theologiſchen Vorträgen auf den Univerſitäten bediente, und eine ſehr große Menge von Commentaren ward über daſſelbe verfaßt. Sein Anſehen erhielt ſich fortdauernd in der römiſchen Kirche, und ſeit Erfindung der Buchdruckerkunſt ward es in zahlreichen Ausgaben während des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts verbreitet [3]).

[1]) Petrus von Novara, gebürtig aus einem Flecken bei Novara in der Lombardei, daher Lombardus genannt, ſtarb 1164 als Biſchof von Paris.

[2]) Sententiarum Libri IV. Sowohl dem Verfaſſer, als dem Buche wurde der Ehrennahme Magister Sententiarum beigelegt.

[3]) Auch für den Forſcher der Geſchichte der Philoſophie iſt es keine unbelohnende Mühe, die Sentenzen des Lombarden durchzugehen. Man gewinnt aus ihnen in einer möglichſt leichten Ueberſicht eine anſchauliche Vorſtellung von der entarteten Religionsphiloſophie der damaligen Zeit, von der blindgläubigen und unkritiſchen Art des Gebrauches der Kirchenväter, aus denen der Stoff der Glaubenslehren zuſam-

181. Während ſo die Theologen des Abendlandes mit einem in jeder Hinſicht beſchränkten Vernunftgebrauch, unter zahlloſen Mißverſtändniſſen und Vorurtheilen, durch das ſchwache Licht einer von der verdorbenen Philoſophie des Alterthums entlehnten und den Kirchenſatzungen angepaßten Speculation das undurchdringliche Dunkel ihres orthodoxen Glaubens zu erhellen ſtrebten, kam auch bei den Arabern einige mehr der Gelehrſamkeit, als der productiven Geiſtesthätigkeit angehörige, von den Griechen Stoff und Form hernehmende Beſchäftigung mit den philoſophiſchen Problemen auf. Dieſe arabiſche Philoſophie iſt uns allerdings im Einzelnen wegen der bisher nicht zureichenden Erforſchung der Quellen noch nicht vollſtändig genug bekannt geworden, jedoch läßt ſich über ſie im Allgemeinen aus dem bereits Vorliegenden das Urtheil fällen, daß ſie der Eigenthümlichkeit und Selbſtändigkeit entbehrte und zur Fortbildung des philoſophiſchen Forſchens keinen unmittelbaren Beitrag gab, ſondern für unſre Geſchichte nur durch die Aufnahme und Benutzung der Ariſtoteliſchen Lehren, zum Theil auch der neupla-

---

mengetragen wurde, und von den ſubtilen Streitfragen und nicht ſelten albernen Spitzfindigkeiten, zu denen die Bearbeitung dieſes Stoffes Veranlaſſung gab. Man vergl. Sentent. L. I. Distinct. XXXV. b., wo die Frage behandelt wird, ob in Gott Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmung der Dinge habe Statt finden können, wenn nichts Zukünftiges würde geweſen ſein, wenn er gar nichts geſchaffen hätte, ferner L. IV. Distinct. XLIV. a., wo die Frage eine Beantwortung erhält, ob alle Menſchen im gleichen Alter und mit einer gleichen körperlichen Natur auferſtehen werden, und XLV. d., wo die Wirkung der Hülfe erörtert wird, welche zur Erlangung der Seligkeit oder doch zur Erleichterung der Verdammniß Verſtorbenen von den Ueberlebenden durch Fürbitten bei Gott, durch Haltenlaſſen von Meſſen und durch Ertheilung von Almoſen geleiſtet werden kann.

toniſchen, und durch die von ihr ausgehende Vorbereitung des Studiums des Ariſtoteles im chriſtlichen Abendlande von Bedeutung iſt. Die Periode der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit begann unter den Arabern ſeit der Regierung des Kalifen Al Manſur aus dem Hauſe der Abbaſiden, des Erbauers von Bagdad (regierte von 753 bis 775). Er und mehrere ſeiner Nachfolger, namentlich Harun Al Raſchid (regierte von 786 bis 808) und Al Mamum (regierte von 813 bis 833) förderten in ihrem Reiche die gelehrten Arbeiten, ſo wie die Künſte und Gewerbe durch jede Art der Unterſtützung und Aufmunterung, welche der Macht und dem Reichthume zu Gebote ſteht. Das Nämliche gilt auch von den Ommiahden, welche in Spanien ſeit 755 ein ſelbſtändiges Reich geſtiftet hatten. Die wichtigſten Hülfsmittel der arabiſchen Gelehrſamkeit waren die Ueberſetzungen griechiſcher Werke, welche auf Befehl der Kalifen veranſtaltet wurden. Nun erwarben ſich zwar die Araber in den übrigen gelehrten Fächern, welche ſie betrieben, vornehmlich in der Medicin und in der Mathematik, Aſtronomie und Geographie nicht bloß durch Sammlung und Verbreitung des ſchon bei den Griechen vorgefundenen wiſſenſchaftlichen Stoffes, ſondern auch durch Fortbildung und Erweiterung deſſelben Verdienſte. In der Philoſophie aber kamen ſie nicht über die Aneignung griechiſcher Lehrbegriffe und über die Anpaſſung derſelben an die Satzungen ihrer Religion hinaus. Ariſtoteles, deſſen naturwiſſenſchaftliche Werke für ſie von großer Bedeutung ſein mußten, wurde auch in der Philoſophie hauptſächlich zum Führer von ihnen gewählt. Jedoch war es nicht das Ariſtoteliſche Syſtem in ſeiner urſprünglichen, ſondern in derjenigen Geſtalt, in welcher es durch das Medium mangelhafter Ueberſetzungen und insbeſondere der Platoniſirenden, aus dem Zeitalter des Neuplatonismus ſtammenden Erklärungsſchriften von ihnen aufgefaßt wurde, dem ihre philoſophiſche Richtung und Denkart größtentheils ſich anſchloß. Die

angesehensten und im Bezug auf die scholastischen Philosopheme einflußreichsten unter den philosophirenden arabischen Aerzten und Naturforschern — bezeichnet mit den im Mittelalter gebräuchlich gewordenen verkürzten und veränderten Namen — waren folgende. Zuerst zeichneten sich aus Alkendi aus Basra, im neunten Jahrhundert, welcher in Folge seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit und seines großen Ansehens das Studium der Wissenschaften unter seinen Volksgenossen sehr beförderte, und unter Andern über das Aristotelische Organon Commentare schrieb, und Alfarabi aus Balah in der Provinz Farab im zehnten, der durch seine Logik, das heißt, durch seine Erklärung der logischen Schriften des Aristoteles und durch seine beiden Abhandlungen über den Ursprung und die Eintheilung der Wissenschaften bei den Scholastikern Eingang fand. Ferner erwarben sich einen großen Ruf Avicenna (geb. um 980 zu Bochara, gest. 1036), welcher die Metaphysik, wie auch die Logik und die Physik in seinen Erklärungen des Aristoteles bearbeitete, Algazel (geb. zu Tus 1072, gest. 1111), der mit einem streng supernaturalistischen Glauben an den Buchstaben des Koran's eine skeptische Opposition gegen die dogmatische Philosophie verband und die wichtigsten Lehrsätze der dem Aristoteles und dem Neuplatonismus folgenden Philosophen unter seinen Sprachgenossen bestritt, Tophail (aus Corduba, gest. zu Sevilla 1190), Verfasser eines philosophischen Romans, in welchem er die neuplatonische Philosophie auf originelle Weise entwickelte, und der berühmteste unter ihnen Allen Averroes (geb. um die Mitte des zwölften Jahrhunderts zu Corduba, gest. zu Marokko 1206 oder 1217, ein Schüler des Tophail). Dieser gewann am meisten Einfluß auf die philosophischen Bestrebungen des christlichen Abendlandes. Er war der größte unbedingte Verehrer des Aristoteles, welcher ihm für das Musterbild der menschlichen Vollkommenheit, dessen Lehre ihm für die höchste Wahrheit und dessen Verstan-

ihm für den Gipfel des menschlichen Erkenntnißvermögens galt. Aristoteles, behauptete er, habe drei Wissenschaften erfunden, die Logik, die Physik und die Theologie, und bis dahin, nach einem Zeitraum von funfzehnhundert Jahren, sei kein Irrthum in denselben entdeckt worden [1]). Dieser Ansicht gemäß widmete Averroes die fleißigsten Bemühungen der Auslegung der Aristotelischen Werke. Er ließ eine bessere Uebersetzung derselben veranstalten und verfaßte Commentare über die meisten, über viele sogar eine dreifache Erklärung, eine kurze, eine ausführliche und eine zwischen beiden in der Mitte stehende, wobei er die Arbeiten mehrerer griechischer, in das Arabische übersetzter Commentatoren benutzte. Hiernach ward ihm vorzugsweise das Ehrenprädicat des „Commentators" beigelegt.

182. Im dreizehnten Jahrhunderte begann eine neue Periode für die scholastische Philosophie zufolge der Bekanntschaft, welche die Scholastiker, die bis dahin in ihren philosophischen Bestrebungen vornehmlich den neuplatonischen Vorstellungsweisen folgten und unter den Wissenschaften des Aristotelischen Systems nur von der Logik einige hauptsächlich durch Boethius vermittelte Kenntniß besaßen, nunmehr mit allen Werken des Aristoteles, ohne sie jedoch in der Urschrift zu lesen, zunächst vermittelst der in's Lateinische übertragenen arabischen Uebersetzungen und Erläuterungen derselben, und später auch durch griechisch-lateinische Uebersetzungen machten [2]). Die Beschaffenheit und Beschränktheit der Geistesbildung, mit welcher sie zu dem

[1]) Averr. Prooem. in Aristot. Phys. und an andern Stellen.

[2]) Die lateinischen Uebersetzungen der arabischen Versionen, Paraphrasen und Erklärungen der Werke des Aristoteles führten zuerst die Philosophie desselben bei den Scholastikern ein. Zum Theil wurden diese Uebersetzungen durch gelehrte Juden verfertigt, welche sich auf den arabischen Lehranstalten

Studium dieſes reichhaltigen und mannigfaltigen wiſſenſchaftlichen Stoffes ſich wandten, war ganz dazu geeignet, ſie für eine eben ſo unbedingte Bewunderung des Ariſtoteles und willige Aufnahme ſeiner Lehren empfänglich zu machen, wie ſie Beides bei einem Avicenna und Averroes vorfanden. Bald hieß ihnen Ariſtoteles vorzugsweiſe der Philoſoph, wie Averroes der Commentator. Indem ſie nun aber durch die Vermittlung der arabiſchen Erklärungen mit der Ariſtoteliſchen Lehre ſich bekannt machten, konnten ſie dieſelbe nicht rein, ſondern nur in einer Miſchung mit neuplatoniſchen Vorſtellungen auffaſſen, zu denen ohnehin das Leſen der Kirchenväter und des Dionyſius Areopagita ſie hinführte. An den Autoritätsglauben gewöhnt und durch das Beiſpiel ihrer Vorgänger, wie durch alle Bedingungen des Zeitgeiſtes dazu angeleitet, anſtatt aus eigenthümlicher Weltanſchauung und aus ihrem eignen Innern die philoſophiſchen Ideen zu erzeugen, vielmehr nur über gegebene Lehrbeſtimmungen zu brüten und dieſe in's Spitzfindige zu zergliedern bildeten ſie jetzt den ganzen Umfang der an die Kirchenlehre ſich anſchmiegenden und für die Vernunftforſchung unfruchtbaren, im Kreiſe überlieferter Begriffe ſich herumbewegenden logiſchen und metaphyſiſchen Definitionen und Diſtinctionen nebſt der ſchwerfälligen barbariſchen Terminologie aus, welche der Ariſtoteliſchen Scholaſtik eigenthümlich iſt.

---

gebildet. Unter den jüdiſchen Gelehrten jener Zeit iſt als Anhänger der arabiſch-Ariſtoteliſchen Philoſophie am berühmteſten geworden Moſes Maimonides (geb. zu Cordua 1139, geſt. 1205), beſonders durch ſeine Schrift More Nevochim (Doctor Perplexorum), einen Verſuch, die jüdiſchen Religionsvorſtellungen durch Philoſophie zu begründen und zu erläutern. Dieſes Werk wurde von den angeſehenſten Scholaſtikern des dreizehnten Jahrhunderts ſehr geſchätzt und trug nicht wenig dazu bei, ſie mit der Eigenthümlichkeit der arabiſchen Philoſopheme bekannt zu machen.

183. Die Häupter unter den Scholaſtikern dieſes Jahrhunderts und hiermit überhaupt die vornehmſten Repräſentanten der mittelalterigen Theologie und Philoſophie waren Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Bonaventura und Duns Scotus. Albert von Bollſtädt, durch den Beinamen „der Große" geehrt [1]), verfaßte außer dem Entwurf eines Syſtems der Theologie (Summa Theologiae) und verſchiedenen kirchlich theologiſchen Schriften, namentlich den Erläuterungen der Sentenzen Peter's des Lombarden, Commentare über die meiſten Werke des Ariſtoteles, wobei er die Araber ſehr benutzte, ſo wie auch über die Schriften des Dionyſius Areopagita. Mit ihm begannen die von ſeinen Nachfolgern feſtgehaltenen ſpitzfindigen Unterſuchungen über die Weſenheit und die Exiſtenz, über die Form und die Materie der Dinge, wobei in Nachbildung der Ariſtoteliſchen Begriffsbezeichnungen die Ausdrücke „quidditas, haecceitas, entitas, aliquitas, suppositalitas" und ähnliche hervortraten. Er ſuchte die Grenzen der metaphyſiſchen Theologie feſtzuſetzen, den ontologiſchen Begriff Gottes zu beſtimmen als des nothwendigen Weſens, in welchem die Weſenheit und die Exiſtenz identiſch ſein, und die göttlichen Eigenſchaften zu entwickeln. Thomas aus dem gräflichen Geſchlechte von Aquino im Neapolitaniſchen [2]),

[1]) geboren 1193 oder nach Anderen 1205 zu Lauingen in Schwaben, aus dem adeligen Geſchlechte von Bollſtädt, ſtudirte zu Padua, trat 1221 in den Dominikanerorden, deſſen Provincial für Deutſchland er ſpäter ward, worauf er in Köln ſich niederließ, und dort, wie früher in Paris, Theologie und Philoſophie lehrte. Er ward Biſchof von Regensburg, legte aber ſchon nach drei Jahren dieſe Würde nieder und zog ſich in ſein Kloſter zu Köln zurück, wo er 1280 ſtarb. Die Sammlung ſeiner Werke, welche der Dominikaner Peter Jammy 1651 zu Lyon herausgegeben, beträgt ein und zwanzig Bände in Folio.

[2]) 1224 auf dem väterlichen Schloß Roccaſicca geboren; er

ein Schüler Albert's, war an Einfluß und Ansehen römischen Kirche seinem Lehrer noch überlegen. Auch faßte, wie jener, viele Erläuterungsschriften über den teles, von dessen Werken er eine neue Uebersetzung staltete, auch er gab einen Commentar über den Lom und eine Summa der Theologie, und stellte seine th schen Lehrsätze außerdem noch in anderen Schriften d gewann eine große Anzahl von Anhängern und blie der Hauptführer auf den Pfaden der scholastischen Th und Philosophie. Den Realismus vertheidigte er i eigenthümlichen Modification, wobei er mit Aristot Ansichten manches Neuplatonische verwebte. Das All war ihm zwar nicht etwas für sich in der Wirklichkeit rendes, sondern nur ein der Möglichkeit nach Vorha Aber die abstracte Form als das Object der Versta kenntniß galt ihm für das ursprüngliche Wesen der und er suchte hierbei für die aus Materie und Fo stehenden Einzelwesen das Princip der Individuation stellen. Die vernünftige Seele betrachtete er als d stanzielle, unkörperliche und unzerstörbare Form des schen. In seinem Entwurf der Theologie läßt er die bensartikel als die Principien dieser Wissenschaft welche selbst keiner Beweisführung fähig und bedürfti geeignet sein, um aus ihnen andre Sätze zu beweisen.

---

ward 1243 Dominikaner, erhielt 1257 zu Paris, wo Zeitlang gelehrt hatte, die theologische Doctorwür lehrte nachmals zu Rom, Bologna und Pisa. Das i getragene Erzbisthum zu Neapel schlug er aus. Ih den die Beinamen eines doctor universalis und angel theilt. Er starb 1274 auf der Reise zur Kirchenve lung in Lyon; 1523 ward er vom Pabst Johann XXI nisirt. Die beste Ausgabe seiner Werke ist zu R Kosten Pius V. 1570 u. 71 in achtzehn Foliobän schienen.

ſenungeachtet demonſtrirt er auch hier zuweilen mit dialektiſchen Gründen, welche aus Ariſtoteles und aus den Neuplatonikern, vorzüglich aus Dionys dem Areopagiten entlehnt ſind. Zu einem bedeutenden Ruhm gelangte gleichfalls ſein Zeitgenoſſe Johannes von Fidanza, welcher den Namen Bonaventura annahm [1]). Dieſer ſchrieb ebenfalls einen weitläufigen Commentar über die Sentenzen Peter's, ſtellte aber die Myſtik über die Speculation und machte daher nicht nur überhaupt in ſeiner Aneignung und Anwendung der damaligen Schulphiloſophie mehr noch, als Thomas, das neuplatoniſche Element geltend, ſondern ordnete auch dem Streben nach Erweckung frommer Geſinnung die dialektiſche Behandlung der theologiſchen Probleme unter. Johannes Duns Scotus [2]) ſchrieb neben ſeinen theologiſchen Werken theils

[1]) Er ward geboren 1221 zu Bagnarea im Florentiniſchen. Den Namen Bonaventura nahm er an, als er 1243 in den Franciscanerorden trat, deſſen General er 1255 wurde. Zu Paris ward er 1257 Doctor und Lehrer der Theologie, und erhielt den Beinamen doctor seraphicus. Er ſtarb 1274 zu Lyon. Vom Pabſte Sixtus IV. ward er 1482 canoniſirt. Die vorzüglichſte Ausgabe ſeiner Werke iſt die auf Befehl von Pius V. 1588 — 96 zu Rom in ſieben Foliobänden veranſtaltete. Beträchtlich iſt die Anzahl ſeiner ascetiſchen und myſtiſchen Schriften. Zu dieſen gehört ſein Itinerarium mentis in Deum, De mystica Theologia, De septem gradibus contemplationis, De institutione vitae christianae, De regimine animae, Speculum animi, De septem itineribus aeternitatis, Stimulus divini amoris, und andere.

[2]) geb. zu Dunſton in der Grafſchaft Northumberland, wie es ſcheint, in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. Er trat als Jüngling in den Franciscanerorden, ſtudirte zu Oxford und ward daſelbſt Lehrer der Theologie und Philoſophie. Von den Oberen ſeines Ordens ward er 1304 nach Paris geſandt, um daſelbſt die theologiſche Doctorwürde ſich

Erklärungen des Aristoteles, theils auch eigne philosophische Abhandlungen, namentlich eine speculative Grammatik, einen Tractat über das Princip der Dinge, vermischte Fragen über die Formalitäten, u. d. g. m.. Er bestritt die Lehrsätze des Thomas von Aquino in mehreren damals für wichtig gehaltenen Puncten, zum Beispiel in Hinsicht auf die Bedeutung der Universalien, indem er unter einer andern Modification, als Thomas, Realist war, ferner im Bezug auf die Dogmen von der Gnade und Rechtfertigung, von der Empfängniß der Jungfrau Maria, u. s. w.. Hierdurch legte er den Grund zu den Streitigkeiten, welche zwischen den Anhängern des Thomas und den seinigen lange sich erhielten. Der Realismus, dem die genannten Hauptlehrer der Scholastik, obgleich mit einer verschiedenen Auffassungsweise, zugethan waren, verdrängte durch sie auf geraume Zeit den Nominalismus.

184. Eine den Hang zu einer unfruchtbaren Beschäftigung mit der erkenntnißleeren Combination abstracter Begriffe bezeichnende Erscheinung jener Zeit ist die von Raymund Lullius erfundene und von ihm so genannte große oder universale Kunst [1]). Dagegen zeigte sich auch schon im drei-

zu erwerben, und lehrte dort bis zum Jahre 1308. Sein Scharfsinn und seine Spitzfindigkeit erwarben ihm den Beinamen doctor subtilis. Er starb zu Köln 1308. Seine Werke sind in zwölf Foliobänden von dem Franciscaner Luca Wadding zu Lyon 1639 herausgegeben. Die vier ersten Bände enthalten seine philosophischen Arbeiten.

1) Lullius ward 1235 oder 36 zu Palma auf der Insel Majorka geboren. Er starb 1315. Seine Ars magna sive universalis ist nichts Anderes als die Aufstellung einer Topik oder eines Fachwerkes allgemeinster Begriffe, wodurch die Anweisung gegeben wird, jeden beliebigen Gegenstand unter eine Anzahl von Gesichtspuncten, Bestimmungen und Fragen zu stellen, um nach Anleitung derselben über ihn die gesuchte Aufklärung sich zu verschaffen.

hnten Jahrhundert ein der Scholaſtik entgegengeſetzter Geiſt
chtbarer und gründlicher Forſchung in den wiſſenſchaftli-
en Beſtrebungen des Franciskaners Roger Baco, welcher
er die Mängel der damaligen Behandlung der Wiſſenſchaf-
n in vieler Hinſicht ein richtiges Urtheil beſaß, und eine
eform dieſer Behandlung im Sinne hatte. Die Verbrei-
ung ſeiner Schriften ward aber durch ſeine Obern verhin-
ert, er ſelbſt lange in Gefangenſchaft gehalten, und ſo ſeine
Wirkſamkeit für ſein Zeitalter, welches noch nicht reif genug
ar, um ſie zu verſtehen und zu benutzen, unterdrückt [1]).

---

[1]) Roger Baco, geb. 1214 in der Nähe von Ilcheſter in Sommerſetſhire, ſtudirte zuerſt in Oxford, dann in Paris, wo er Doctor der Theologie ward. Von Paris begab er ſich nach Oxford zurück, und lehrte daſelbſt eine geraume Zeit, bis unter Pabſt Innocenz IV. die Verfolgungen ſeiner Gegner ihn um Lehramt und Freiheit brachten. Seine erſte Gefangenſchaft dauerte bis zur Regierung von Pabſt Clemens IV., der früher als päbſtlicher Legat in England ihn kennen gelernt hatte und ihn in ſeinen Schutz nahm. Unter Nikolaus III. ward er auf Befehl ſeines Ordensgenerales wieder eingeſperrt und erſt nach dem im April 1292 erfolgten Tode dieſes Pabſtes frei gelaſſen. Er ſtarb entweder in dem Jahre ſeiner Befreiung oder 1294. Er beſaß Kenntniß der griechiſchen und hebräiſchen Sprache, eine ausgebreitete Beleſenheit, und widmete ſich mit großem Eifer der mathematiſchen Naturforſchung. Erſt in neueren Zeiten ſind einige ſeiner Schriften an das Licht gezogen worden, unter denen die wichtigſte ſein Opus majus ad Clementem IV. iſt, herausgegeben von Samuel Jebb, Lond. 1733, fol. Dieſes Werk umfaßt eine Reihe von Abhandlungen, in denen Baco ſeine Entdeckungen, Vorſchläge und Verbeſſerungen für die verſchiedenen Zweige des Wiſſens ausſpricht, die Hinderniſſe hervorhebt, welche in der bisherigen Behandlungsart der gelehrten Gegenſtände der richtigen Erkenntniß entge-

185. Während des vierzehnten Jahrhunderts und der ersten Hälfte des funfzehnten, da mehrere vorzügliche Köpfe als Vertheidiger des Nominalismus auftraten [1]) und der Kampf desselben gegen den Realismus mit erneuter Lebhaftigkeit geführt wurde, dauerte zwar die bisherige Art zu philosophiren noch als die herrschende fort, doch äußerte sich bei den Nominalisten eine größere Freiheit im Denken. Auch sprach sich bei einzelnen, für ihre Zeit achtungswerthen Wahrheitsforschern das Unbefriedigtsein durch die scholastische Methode in manchen Richtungen der Denkart und Gesinnung aus, welche von ihr abwichen, ohne jedoch für die Wissenschaft etwas Besseres herbeizuführen. Unter diesen ist besonders die Weise zu bemerken, wie der gelehrte und scharfsinnige Johannes Gersonius, der als Philosoph zu dem Nominalismus sich hinneigte und dessen Streitpuncte mit dem Realismus auszugleichen strebte, die mystische Theologie in ihrem Verhältnisse zu der speculativen darstellte und empfahl [2]). Gleichfalls gehört hierher das noch ganz unzulänglich gedachte und ungehörig ausgeführte Unternehmen des Raymund von Sabunde, aus der Betrachtung der in den

---

genstehen, und auf die Unentbehrlichkeit sowohl der Sprachkunde, als der Mathematik aufmerksam macht.

[1]) Unter ihnen waren die angesehensten Johann Buridan, aus Bethune in der Grafschaft Artois, ein Schüler des Wilhelm von Occam, Lehrer der Theologie und Philosophie zu Paris, woselbst er noch 1358 lebte, und Peter d'Ailly (Petrus de Alliaco), geb. zu Compiegne 1350, Kanzler der Universität zu Paris seit 1389, später Bischof von Puy und Cambray, und Cardinal, gest. 1425.

[2]) Johann Charlier aus Gerson, in der Nähe von Rheims geb. 1363, Schüler des Petrus de Alliaco und 1395 dessen Nachfolger als Kanzler der Universität zu Paris, gest. zu Lyon 1429. Vergl. Gers. de mystica Theologia Consid. I. XXIX. XXX. XXXIV.

Natur hervortretenden Offenbarung die Erkenntniß Gottes abzuleiten [1]). Er nahm an, Gott habe dem Menſchen zwei Bücher verliehen, das Buch der Geſchöpfe oder der Natur, und das Buch der Offenbarungen oder der heiligen Schrift. Die Wiſſenſchaft, welche aus dem Buche der Natur erworben werde, ſei die Grundlage und Wurzel aller Wahrheit, das Alphabet aller Erkenntniß und das Licht aller Wiſſenſchaften. Jedoch vermöge Niemand in dieſem Buche gehörig zu leſen, den Gott nicht erleuchtet und von den Flecken der Erbſünde gereinigt habe, deshalb ſei es den heidniſchen Philoſophen unmöglich geweſen, aus demſelben die heilſame tiefere Wahrheit zu ſchöpfen [2]). Er folgert aus dem beſchränkten Sein der weltlichen Dinge die Nothwendigkeit eines Alles ordnenden, abmeſſenden und begrenzenden Weſens, deſſen Sein durch keine Negation beſchränkt werde, und von welchem alles Abhängige aus dem Nichts hervorgerufen worden [3]). Gleichfalls ſucht er aber auch auf demſelben Wege der Naturbetrachtung die Dreieinigkeit, die Menſchwerdung der zweiten Perſon Gottes, das Erfoderniß einer unendlichen Genugthuung für die unendliche Schuld der Menſchheit, kurz die vermeinte vernunftmäßige Wahrheit der poſitiven Beſtimmungen zu erweiſen, welche er in der kirchlichen Glaubenslehre vorfand.

---

[1]) Wir wiſſen von ſeinen Lebensumſtänden nichts weiter, als daß er, zu Barcelona geboren, zu Toulouſe 1436 als Doctor der Philoſophie, Medicin und Theologie lehrte. Seinem angegebenen Unternehmen war ſein Liber creaturarum sive naturae gewidmet, Argentinae, 1496.

[2]) Lib. Creat. in Prologo.

[3]) l. c. Tit. XIV. u. XV.

2. Uebergang von der Scholastik zu der selbständigen neueren Philosophie.

186. Durch das vierzehnte und hauptsächlich durch das funfzehnte Jahrhundert zieht sich eine Reihe weltgeschichtlicher Begebenheiten hindurch, vermittelst welcher im Abendland eine neue Blüthe der Geistescultur aus den im Mittelalter liegenden Keimen derselben geweckt, eine neue Gestalt des bürgerlichen und des wissenschaftlichen Lebens hervorgerufen, und für die Philosophie zunächst eine Periode des Ueberganges von ihrem bisherigen Zustande der Unmündigkeit zu ihrer Emancipation herbeigeführt wurde. In dem unmittelbarsten Zusammenhange mit diesem Uebergang stehen die begünstigenden Umstände, unter denen zuerst in Italien, und bald auch in den andern Ländern, in denen bis jetzt die Scholastik gepflegt worden war, die Beschäftigung mit den Originalwerken der alten Literatur emporkam. Es konnte nicht fehlen, daß bald ein Gegensatz und Kampf der classisch gebildeten Gelehrten gegen die herkömmliche starre, unkritische und geschmacklose Weise der Bearbeitung der Wissenschaften hervortrat.

187. Die Meisten unter den philosophirenden Freunden der classischen Literatur begnügten sich damit, nach dem Beispiele der gelehrten Griechen [1]), welche das Studium der

[1]) Zu diesen gehören Emanuel Chrysoloras, der seit 1395 seinen festen Aufenthalt in Italien nahm, und mit großem Beifall zu Venedig, Rom, Mailand und Florenz die griechische Literatur lehrte, (starb 1415) ferner der Platoniker Georgius Gemistus, mit dem Beinamen Pletho, der um 1440 blühte, dessen Schüler, der Cardinal Bessarion, geb. 1395 zu Trapezunt, gest. 1472, die Aristoteliker Georgius von Trapezunt, geb. 1395, gest. 1484, Johannes Argyropulus, gest. 148

eiſteswerke ihrer Vorfahren in Italien angeregt und ge-
rdert hatten, die Lehrbegriffe entweder der neuplatoniſchen
der der peripatetiſchen Schule aus den Quellen unmit-
lbar ſich anzueignen und ihren ſchriftſtelleriſchen Fleiß
heils der Herausgabe und Ueberſetzung der Urkunden der
lten Philoſophie, theils der Darſtellung, Empfehlung und
Vertheidigung des aus denſelben Aufgenommenen zu widmen.
hierbei wurde denn freilich das in den Quellen Enthaltene
us verſchiedenen Geſichtspuncten aufgefaßt und wiedergege-
en; ſo zerfielen zum Beiſpiel die Ariſtoteliker in zwei
Hauptparteien, in Averroiſten und Alexandriſten [1]). Plato's

---

Theodorus Gaza aus Theſſalonika, der 1430 nach Italien kam, geſt. 1478, und Andere.

[1]) Jene folgten mehr dem Averroes, dieſe mehr dem alten Peripatetiker und Commentator Alexander von Aphrodiſias in der Erklärung und Auffaſſung der Ariſtoteliſchen Lehren, namentlich in der Auslegung der bei Ariſtoteles nur angedeuteten Beſtimmungen über das Verhältniß des thätigen Verſtandes zu dem leidenden in der menſchlichen Seele, und über die Fortdauer der menſchlichen Perſönlichkeit nach dem Ende des irdiſchen Lebens. Averroes hatte angenommen, es gebe ein einziges allgemeines thätiges Verſtandesprincip für das ganze Menſchengeſchlecht, welches von außen her jedem Individuum ſich mittheile und welches die unſterbliche Seele der Menſchheit ſei. Alexander dagegen hatte jede Art der Unſterblichkeit den menſchlichen Seelen abgeſprochen, da dieſelben keine beſonderen Subſtanzen ſein, ſondern nur Formen der organiſirten Körper. Die berühmteſten Alexandriſten ſind Petrus Pomponatius, der an der Spitze dieſer Partei ſteht, geb. zu Mantua 1462, geſt. 1530, Jacob Zabarella, geb. zu Padua 1532, geſt. 1589, und Cäſar Cremoninus, geb. zu Centi im Herzogthume Modena 1552, geſt. 1630. Unter den Averroiſten zeichneten ſich aus Alexander Achillinus, geb. zu Bologna, geſt. 1512, Marcus Antonius Zimara, geb. zu

Philosopheme wurden im Sinne des Plotinus und seiner Nachfolger ergriffen, und demzufolge kam eine unnütze und täuschende Beschäftigung mit den angeblichen uralten Denkmälern ägyptischer, chaldäischer und persischer Weisheit, wie auch mit Kabbalistik und Magie, in der Partei der damaligen Platoniker zum Vorschein, auch außerhalb derselben sich verbreitend [1]). Seit der Reformation wurde auf den protestantischen Universitäten durch den Vorgang und die Empfehlung Melanchthon's, welcher Compendien über die Aristotelische Logik, Psychologie, Physik und Ethik verfaßte,

St. Pietro im Neapolitanischen, gest. 1532, und Andreas Cäsalpinus, geb. zu Arezzo im Toscanischen 1519, gest. 1603.

[1]) Als Vertheidiger und Erklärer der neuplatonischen Philosophie hat am meisten Marsilius Ficinus (geb. zu Florenz 1433, gest. 1499) geleistet, hauptsächlich durch seine Uebersetzung und Erläuterung der Enneaden des Plotin. Die Männer, welche nach ihm während des funfzehnten, sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts als Anhänger des Neuplatonismus, der Kabbalistik, Magie und Theosophie vorzugsweise sich bekannt gemacht haben, sind: Johannes Picus, Graf von Mirandula und Concordia, geb. 1463, gest. 1494, dann der als Verbreiter des Studiums der classischen Literatur und der hebräischen Sprachkunde in Deutschland höchst verdiente Johannes Reuchlin, geb. zu Pforzheim 1455, gest. 1522, ferner Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, geb. zu Köln 1486, gest. 1535, der Arzt und Alchemist Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus Bombastus von Hohenheim, geb. zu Einsiedeln im Kanton Schwyz 1493, gest. 1541, Robert Fludd, geb. 1574 in der Grafschaft Kent, gest. 1637, Johann Baptista von Helmont, geb. zu Brüssel 1577, gest. 1644, und dessen Sohn Franciscus Mercurius von Helmont, geb. 1618, gest. 1699. Auch gehört hierher der berühmte Arzt und Mathematiker Hieronymus Cardanus, geb. zu Pavia 1501, gest. 1576.

r geläuterten, unmittelbar aus der Quelle geſchöpften peri-
tetiſchen Philoſophie Eingang verſchafft.

188. Einige durch das Studium der Alten gebildeten
enker im ſechzehnten Jahrhundert und zu Anfang des ſieb-
hnten verſuchten die philoſophiſchen Probleme vermittelſt
ner von der Autorität der griechiſchen Schulen unabhängi-
n Behandlungsart zu löſen, ohne jedoch zu einer wirklichen
elbſtändigkeit und durchgreifenden Eigenthümlichkeit in der
ethode ihrer Forſchungen, und zu einer befriedigenden
larheit in der Auffaſſung der Probleme zu gelangen. Wäh-
nd Petrus Ramus [1]) von Frankreich aus durch ſeine Be-
reitung der Ariſtoteliſchen Philoſophie großes Aufſehen er-
gte und hierdurch Verfolgung und gerichtliche Händel ſich
zog, unternahm es ein Italiener Bernardinus Teleſius,
e Phyſik des Ariſtoteles von den Schulen zu verdrängen
id eine Naturlehre nach eignen leitenden Grundſätzen auf-
ſtellen [2]). Anſtatt der abſtracten Begriffe, welche Ariſto-

---

[1]) Pierre de la Ramée, geb. 1515 in einem Dorfe in der Picardie, ermordet während der pariſer Bluthochzeit 1572. Unter ſeinen Schriften ſind beſonders zu bemerken Aristotelicae Animadversiones und Dialecticae Institutiones, ferner Scholarum physicarum Libri VIII in totidem acroamaticos Aristotelis libros, und Scholarum metaphysicarum Libri XIV in totidem metaphysicos Aristotelis libros.

[2]) Teleſius war 1508 zu Coſenza im Königreiche Neapel geboren, ſtudirte zu Padua, lehrte zu Neapel und ſtiftete hier eine gelehrte Geſellſchaft zur Beförderung der Phyſik, Academia Telesina oder Cosentina genannt. Er ſtarb in ſeiner Vaterſtadt 1588. Seine Naturlehre iſt enthalten in ſeiner Schrift de natura rerum juxta propria principia, zuerſt in zwei Büchern zu Rom herausgegeben, 1564, 4. In der dritten Ausgabe fügte er die ſieben folgenden Bücher hinzu, Neapel, 1586, fol.

teles unter dem Namen der Grundursachen in seine physikalische Theorie eingeführt habe, glaubte er unter Anleitung der Sinneswahrnehmung und nach Analogie des Wahrgenommenen die realen Elemente und natürlichen Grundbedingungen aufgefunden zu haben, welche von Gott ursprünglich hervorgebracht sein, und vermittelst welcher von Gott die Welt gestaltet worden und erhalten werde [1]). Er unterschied zwei thätige unkörperliche Naturprincipien, die Wärme und die Kälte, und ein leidendes körperliches Princip, die Materie. Zufolge der Einwirkung der Wärme auf die Materie, nahm er an, ist zuerst der Himmel nebst den Gestirnen entstanden, vermöge Einwirkung der Kälte die Erde. Himmel und Erde sind die primitiven Körper, welche in ihren Eigenschaften den Gegensatz der Grundkräfte darstellen, da dem Himmel und den Himmelskörpern Licht, Wärme und Bewegung, der Erde aber Dunkelheit, Kälte und Ruhe eigenthümlich angehören. Im Himmel gibt es für die Wärme und innerhalb der Erde für die Kälte einen Sitz, wo sie einander unzugänglich sind. Zwischen beiden Puncten liegen die Regionen, in denen sie sich unaufhörlich bekämpfen. Aus diesem Streit, aus dieser Wechselwirkung des Himmels und der Erde auf einander entspringen alle secundären Körper mit ihren Eigenschaften und Kräften, in denen entweder der Wärme oder der Kälte das Uebergewicht zukommt. Jede der beiden Grundkräfte, indem sie einander rastlos verdrängen und theilweise vernichten, besitzt die Fähigkeit, theils sich stets wieder zu erzeugen, zu vermehren und nach allen Richtungen hin sich auszubreiten, theils der eignen thätigen und leidenden Zustände und der des Gegners inne zu werden [2]). Zufolge dieses allgemeinen Wahrnehmungsvermögens der Natur entwickelt sich in den Pflanzen und in den Thieren

[1]) Man vergleiche das Prooemium zu seinem genannten Werke.

[2]) Teles. de nat. rer. I. 6.

gleich mit dem organiſchen Körper auch die Seele auf na-rlichem Wege. Die menſchlichen Seelen dagegen, welche rch Vernunftanlage und Unſterblichkeit weſentlich von den ieriſchen ſich unterſcheiden, werden von Gott unmittelbar ſchaffen und bei der Erzeugung der menſchlichen Körper nſelben mitgetheilt [1]).

189. Ein neuplatoniſirendes Gemiſch von Vorſtellungen, elche insbeſondere aus den Schriften der alexandriniſchen latoniker, den hermetiſchen Büchern, den Orakeln des Zo-aſter, aus der angeblich von Plato mündlich gelehrten und n Ariſtoteles aufgeſchriebenen myſtiſchen Philoſophie der egypter und Chaldäer, und zum Theil auch aus der Na-rlehre des Teleſius hergenommen ſind, möglichſt in Har-onie mit den Dogmen der römiſchen Kirche geſetzt, und in m phantaſiereichen Kopfe des Verfaſſers zu einem Lehrge-ude der geſammten theoretiſchen Philoſophie verarbeitet, tet ſich in der „neuen Philoſophie über das All" des ancisçus Patricius [2]). Dieſes Werk, deſſen Darſtellungs-

[1]) l. c. V. 1. u. 2.

[2]) Patrizzi, geb. 1529 zu Cliſſa in dem damals venetianiſchen Antheile von Dalmatien, Lehrer der Philoſophie zuerſt in Ferrara, dann in Rom, woſelbſt er 1597 ſtarb. Der Anfang des weitläufigen Titels ſeines Hauptwerkes lautet: Nova de Universis philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patricii methodo tota in contemplationem venit divinitas etc. Ferrariae, 1591, 2te Ausg. Venedig, 1593. Auch in dieſer Schrift polemiſirt Patricius häufig gegen die Lehrbegriffe des Ariſtoteles, als deſſen heftiger Gegner er in einem beſonderen früher herausgegebenen ausführlichen Werke aufgetreten „Discussionum peripateticarum Tomi IV, quibus Aristotelicae philosophiae universa historia atque dogmata cum veterum placitis collecta eleganter et erudite declarantur. Basil. 1581, fol. Als einen

weise unangenehm manierirt und bei dem Streben nach Kürze und Kraft des Ausdruckes nicht durch richtigen Tact und Geschmack geleitet ist, zerfällt in vier Abhandlungen, denen der Verfasser die Titel „Panaugia, Panarchia, Pampsychia, und Pankosmia" beigelegt hat. In der ersten sucht er von der Betrachtung des Lichtes zu der Anerkennung des Vaters und Urquells desselben emporzusteigen, und diesen Gang verfolgt er durch die vier Stufen 1) des im Luftraume befindlichen, 2) des himmlischen oder ätherischen, 3) des überhimmlischen, und 4) des unkörperlichen Lichtes. In der zweiten ist seine Lehre von der Einheit und Dreieinigkeit des obersten Princips, von der Schöpfung und der Stufenfolge der aus dem Ur-Einen hervorgehenden Kräfte und Wesen, in der dritten seine rationale Psychologie, endlich in der vierten seine Lehre von dem Weltgebäude und von den Naturerscheinungen dargestellt.

190. Ein dritter, mit Telesius und Patricius ungefähr gleichzeitig lebender Italiener, Jordanus Brunus [1]), wie sie,

---

Anhang zu seiner Nova Philosophia hat er die von ihm so hoch geschätzten angeblichen Urkunden der erhabensten Weisheit des Alterthumes, die Orakelsprüche des Zoroaster, die er aus neuplatonischen Schriften ausgezogen, die hermetischen Bücher und die mystische Philosophie der Aegyptier und Chaldäer, letztere bloß in einer lateinischen Uebersetzung, abdrucken lassen.

[1]) Giordano Bruno, aus Nola im Neapolitanischen. Sein Geburtsjahr ist unbekannt. Er trat in den Dominikanerorden, den er später verließ. Um 1580 begab er sich aus seinem Vaterlande, und hielt sich eine Reihe von Jahren hindurch außerhalb desselben auf. Im Jahre 1592 erblicken wir ihn wieder in Padua, wo er einige Jahre unangefochten lebte, bis er 1598 von der Inquisition ergriffen, erst nach Venedig, dann nach Rom geführt, und hier 1600 den

ein Gegner der Schulphiloſophie ſeiner Zeit, an Kenntniß der claſſiſchen Literatur und der alten Philoſopheme dem Patricius nahe ſtehend, aber mehr Tiefſinn und Originalität, als dieſer, mit einer eben ſo lebhaften Einbildungskraft und mit einem eben ſo häufig ſpielenden und grübelnden Scharfſinne verbindend, bildete mittelſt geſchickter Benutzung der Lehrbegriffe des Ariſtoteliſchen, ſtoiſchen und Platoniſchen Syſtemes eine von den Emanationsvorſtellungen des Neuplatonismus gereinigte und von den Satzungen der Kirche unabhängige, jedoch auch noch den Mangel an logiſcher Schärfe und an wiſſenſchaftlicher Methode [1]) bekundende theiſtiſche All-Eins-Lehre. Ungeachtet dieſes Mangels ſind ſeine theologiſchen und kosmologiſchen Anſichten das Bedeutendſte und Intereſſanteſte, was wir aus der vorliegenden

---

17. Februar verbrannt wurde. — Von einem gleichen Schickſal ward ſein jüngerer Zeitgenoſſe, Lucilius Vanini getroffen, geb. 1585 zu Taureſano im Neapolitaniſchen, als angeblicher Atheiſt zu Toulouſe 1619 verbrannt, Verfaſſer der beiden Schriften Amphitheatrum aeternae providentiae etc. Lugd. 1615, 8, und de admirandis Naturae, reginae deaeque mortalium arcanis L. IV. Par. 1616, 8.

[1]) Das Ungenügende ſeiner logiſchen Verſtandesbildung ſpricht ſich auch darin aus, daß er während der ganzen Dauer ſeiner literariſchen Thätigkeit viel Zeit und Mühe auf den nichtigen Zweck verwandte, die Kunſt des Lullius zu erläutern und zu vervollkommnen; auch ſtimmte er mit Lullius und den Freunden der Platoniſch-kabbaliſtiſchen Philoſophie in der Hinneigung zur Magie und Aſtrologie überein. Seine Schriften beziehen ſich großentheils auf ſeine Bearbeitung und Anwendung der lulliſchen Topik. Hierher gehören: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Par. 1582, 12. De lampade combinatoria Lulliana, Viteb. 1587, 8. De imaginum, signorum et idearum compositione, Francof. 1591, 8. u. ſ. w.

Uebergangsperiode beſitzen [1]). Seine Weltvorſtellung gehört ſchon inſofern der neueren Naturwiſſenſchaft an, als er die damals noch wenig verbreitete Copernikaniſche Theorie von unſerem Sonnenſyſtem in dieſelbe aufgenommen.

191. Alles, lehrt Bruno, was exiſtirt, hat Gründe, von denen ſeine Exiſtenz abhängig iſt, bis auf den Urgrund von Allem und Jedem. In dieſem vereinigen ſich die vier Arten der Urſachen, in ihm iſt die letzte materiale, formale, wirkende und teleologiſche Urſache enthalten. Das Urweſen iſt das ſchlechthin einfache, ſelbſtändige, unbegrenzte und allumfaſſende Weſen; es begreift in ſeiner unendlichen Einheit die vollkommene Möglichkeit des Daſeins der von ihm abhängigen, einzelnen und verſchiedenen Dinge, ſowohl nach ihrer Beſonderheit, als nach ihrer Geſammtheit im All der Welten. Daher trägt es eben ſo ſehr das paſſive Vermögen in ſich, zu Jeglichem, was entſteht, beſtimmt zu werden, oder das allgemeine Subſtrat der Beſtimmungen zu ſein, als das active, das Werdende zu beſtimmen, und umfaßt eben ſo ſehr die unwandelbaren Formen oder Ideen der wandelbaren Dinge, als den Endzweck, um deſſentwillen die Dinge in das Daſein gerufen werden [2]). Der oberſte Zweck beſteht

[1]) Die für uns wichtigſten unter Bruno's Schriften, weil ſie die Darſtellung dieſer Anſichten zwar nicht in ſyſtematiſcher Ordnung und Bündigkeit, aber doch verhältnißmäßig am klarſten und zuſammenhängendſten enthalten, ſind: De la causa, principio et uno, Venet. 1584, 8. La cena de le cineri, Par. 1584, 8. Del infinito universo et mondi, Venet. 1584. 8. De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu de universo et mundis, zugleich mit der die Lulliſche Kunſt betreffenden Abhandlung de monade, numero et figura und mehreren anderen ähnlichen Inhaltes zu Frankfurt 1591, 8, herausgegeben.

[2]) De la causa pag. 38, seq. De univ. et mund. pag. 649.

aber in der Offenbarung des abſoluten Princips an dem abhängigen Univerſum [1]). So iſt alſo die Gottheit zugleich die erſte Materie, welche unkörperlich und überſinnlich den körperlichen und den unkörperlichen Dingen zum Grunde liegt, und die Quelle und Form der Formen, die allgemeine Subſtanz und Kraft, der allgemeine Verſtand, die Seele und das Leben des Weltalls. Das Urweſen erzeugt, indem es ſeine Einheit von Ewigkeit her im Raum und in der Zeit entwickelt, die Mannigfaltigkeit der Einzelweſen, nimmt aber dadurch, daß es zahlloſe Gattungen und Arten hervorbringt, für ſich ſelbſt keine Zahl, kein Maß und Verhältniß an [2]). Bei der Verwirklichung der Naturerzeugniſſe zeigt ſich der Verſtand des Weltalls als ein innerlicher Künſtler, der von innen heraus die Materie geſtaltet, und abwechſelnd die Geſtalten, welche er aus der Werkſtätte der Natur hat hervorgehen laſſen, wieder in das Innere der Materie zurückruft [3]). Die göttliche Wirkſamkeit iſt nicht weniger der Ausdruck der höchſten Intelligenz und Freiheit, als der unabänderlichen Nothwendigkeit. Denn Gottes Weſen iſt durchaus einfach, in ihm findet keine Zuſammenſetzung und Verſchiedenheit Statt, mithin iſt in ihm Eins und Daſſelbe das Sein, die Macht, die Handlung, die Weisheit, die Güte und der Wille. Durch nichts kann ſein Wollen beſchränkt und unausführbar gemacht werden, durch keine Kraft weder in ihm, noch außer ihm. Deshalb iſt ſein Wille nicht nur nothwendig, ſondern die Nothwendigkeit ſelbſt, und was ihm entgegenſtehen ſollte, iſt nicht bloß ein Unmögliches, ſondern die Unmöglichkeit ſelbſt. Aber eben deshalb kommt auch ſeinem Willen die unbedingte Freiheit zu, und man

---

[1]) De la causa p. 43. De univ. p. 258.

[2]) De la causa p. 50. De univ. p. 651.

[3]) De la causa p. 40. De univ. p. 649.

braucht nicht zu besorgen, daß Gott nicht frei handle, wenn er der Nothwendigkeit seiner Natur gemäß handelt. Nach der gleichen Nothwendigkeit führt er immer das Beste aus, und er kann nicht anders verfahren, als er verfährt, weil er nicht anders als gut sein kann [1]).

192. Das Weltgebäude ist als die Wirkung einer unendlichen Macht unbegrenzt [2]). Obgleich die individuellen Dinge in ihrer Einzelheit unmittelbar auf beschränkte Ursachen bezogen werden müssen, so stammen sie jedoch in ihrer Totalität aus einer unendlichen ersten wirkenden Ursache. Von Ewigkeit her geht das Weltall aus dem Urgrunde hervor als eine Mittheilung der unendlichen Güte, als die sich immer gleich bleibende Handlung der Allmacht, als äußere Darstellung des inneren Wesens [3]). Das an sich selbst Vollkommene ist dasjenige, was im Ganzen und in jedem Theile ganz ist, die Gottheit, die Intelligenz des Universums, das unbedingt Gute und Wahre, dagegen das Vollkommene im Abbilde ist dasjenige, was nur im Ganzen ganz ist, die unermeßliche körperliche Erscheinung von jenem. Jede einzelne sinnenfällige Welt ist unvollkommen, in jeder kommt das Böse und das Gute, die Materie und die Form, die Finsterniß und das Licht, die Traurigkeit und die Freude zusammen, und alles Besondere befindet sich überall in Veränderung und Bewegung, aber in dem Unendlichen lösen sich die Gegensätze insgesammt auf in Einheit, Wahrheit und Güte [4]). Alle besonderen Dinge tragen einen Theil der geistigen Substanz in sich, und daher ist in allen der Lebens-

---

[1]) De univ. p. 189 — 193.
[2]) l. c. p. 188.
[3]) l. c. p. 253. u. 254.
[4]) l. c. p. 258.

im vorhanden, welcher unter den angemessenen Bedingungen dem Körperstoff als Leben der Pflanze oder des Thieres h entwickelt [1]). Der menschliche Geist ist zu einer ewigen rtdauer bestimmt. Deshalb wird das Erkennen und das erlangen des Menschen nie durch das Gute befriedigt, was m hiernieden zu Theil geworden. Dies ist ihm eine Bürgaft dafür, daß sein Forschen und Trachten kein Ende finn wird bei einem Gebiete von Wahrheiten, welches Schrann hat, und bei einem in Grenzen eingeschlossenen Guten. e gibt es überhaupt für jede besondere Materie, sei sie körrlich oder unkörperlich, keinen Endpunct in der Aufnahme r Formen, sondern jede strebt, nachdem sie von Ewigkeit r Formen empfangen hat, nichtsdestoweniger nach denjegen, welche in der Ewigkeit noch erlangt werden können [2]).

193. Von größerem Umfang, aber geringerem Gehalt, s die Leistungen des Bruno, sind die des Thomas Campanella [3]), welcher die sämmtlichen Theile des Lehrgebäudes r Philosophie neu zu begründen und auszuführen unterhm. Sein hier in Betracht zu ziehendes Hauptwerk ist ne „Universalphilosophie oder Metaphysik," welche eine sychologie und Theorie des Erkenntnißvermögens, eine Onlogie, Theologie, Kosmologie, Pneumatologie, Religionsilosophie und religiöse Sittenlehre enthält [4]). Im Besitz

---

[1]) De la causa p. 46—49.

[2]) De univ. p. 150. u. 151.

[3]) geb. 1568 zu Stilo in Calabrien. Nachdem er angeblich als Ketzer und Staatsverbrecher sieben und zwanzig Jahre lang von 1599 bis 1626 zu Neapel in Haft gehalten worden war, fand er endlich einen ruhigen Aufenthalt in Frankreich und starb 1639 zu Paris.

[4]) Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres. Par. 1638, fol. Nächstdem sind

eines ungemein großen Reichthumes von Materialien, welche er aus den Schriften der Philosophen, Kirchenlehrer und Theosophen geschöpft, entbehrte er der Geisteskraft, welche diesen Stoff zu durchdringen, zu beurtheilen, und das aus ihm Angeeignete mit eigenthümlichen Gedanken zu einem systematischen Ganzen zu verknüpfen vermocht hätte. Bei unverkennbarer Vorliebe für den Neuplatonismus war er doch auch durch die Naturlehre des Telesius, die natürliche Religion des Raymund von Sabunde und andere zum Empirismus sich hinneigende Lehren angezogen worden, dabei übte die Kirchenlehre eine große Gewalt über ihn, und so ward und blieb er ungeachtet seines unermüdlichen Fleißes und seiner innigen Wahrheitsliebe ein verworrener Kopf. Sein System, welches ihm selbst für nicht minder neu, als vollendet galt [1]), ist nichts Anderes, als eine Zusammenreihung verschiedenartiger, großentheils mit einander innerlich nicht zusammenhängender und in der That unvereinbarer Vorstellungen aus allen Perioden der Philosophie, verwebt mit einigen selbsterfundenen Bestimmungen von geringer Bedeutung. Am meisten hat er aus den neuplatonisirenden Schriften genommen, nächstdem vieles aus Aristoteles, ungeachtet er beständig gegen die peripatetischen Lehrbegriffe polemisirt. Was er zu den metaphysischen Untersuchungen rechnet, spricht er in der Uebersicht aus, welche er von dem Inhalte der drei Haupttheile seiner Universalphilosophie gibt [2]). Der erste handelt nach dieser Eintheilung von den

unter seinen Schriften vorzugsweise zu bemerken Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor, Francof. 1623, 4. Philosophiae rationalis et realis partes quinque, Par. 1638, 4.

[1]) Man vergleiche das Zueignungsschreiben der Universalphilosophie an den französischen Finanzminister Claudius von Bullion.

[2]) Philos. Univ. P. I. L. I. Proem. p. 5.

Principien des Wiſſens, der zweite von denen des Sins, der dritte von den aus Gott entſpringenden Principien der Wirkſamkeit.

194. In dem erſten Theile ſetzt Campanella zunächſt unter vierzehn Rubriken die ſkeptiſchen Einwürfe gegen die Realität der Erkenntniß aus einander, und wendet ſich dann zur Widerlegung derſelben. Hierbei ſtellt er die Behauptung auf, daß wir im Beſitz allgemeiner durch ſich ſelbſt einleuchtender Begriffe ſind, in denen die oberſten und zuverläſſigſten Grundſätze alles Wiſſens liegen [1]). Der erſte dieſer Grundſätze lautet: wir ſind, wir vermögen zu wirken, wir wiſſen und wollen. Der zweite: wir ſind und können, wiſſen und wollen nur Etwas [2]). Unſere Erkenntniß der äußeren Dinge und unſere Einwirkung auf ſie iſt dadurch bedingt, daß wir uns ſelbſt als angeregt durch die Dinge erkennen, und daß wir unſerer eignen Einwirkung auf unſere Glieder uns bewußt ſind. Was uns nicht afficirt, liegt außerhalb des Kreiſes unſeres Wiſſens, Wollens und Könnens [3]). Bei dem Empfang der Eindrücke wird die Seele zum Theil dem einwirkenden Gegenſtande verähnlicht. In der Wahrnehmung vereinigen ſich immer drei Thätigkeiten, erſtlich die Function des Vermögens, welches die Eindrücke empfängt, zweitens die der erkennenden Urtheilskraft, und drittens die des Begehrungsvermögens, welches in Liebe und Haß ſich äußert [4]). Die empfindende, urtheilende und begehrende Seele iſt ein körperlicher, dünner, lichter und warmer Hauch, der ſeinen Hauptſitz im Gehirne hat, und von da aus durch

[1]) l. c. P. I. L. I. c. 3. art. 3. p. 32.
[2]) l. c.
[3]) l. c.
[4]) l. c. c. 4. art. 1. p. 33. art. 7. p. 42. c. 5. art. 1. u. 2. p. 44. u. 45.

die Nerven über den ganzen Körper sich verbreitet [1]). Neben dieser körperlichen Seele existirt im Menschen der vernünftige Geist, welcher sowohl an ihren Thätigkeiten Antheil nimmt, und daher gleichfalls im Bezug auf die natürlichen Dinge empfindet und wahrnimmt, sich Bilder einprägt und sich erinnert, urtheilt und schließt, als auch hinsichtlich der übernatürlichen Dinge eine ihm eigenthümliche Wirksamkeit übt, zu welcher er jedoch jene auch mit sich fortzureißen vermag [2]).

195. Der zweite Theil geht von der Behauptung aus, da dasjenige, dem das Sein schlechthin zukommt, nothwendiger Weise immer existirt, weil sein Wesen in dem einfachen Sein besteht [3]). Dieses Sein umfaßt und enthält in sich das Wesen der Dinge jeder Art. Was dagegen bloß auf eine gewisse Weise existirt, ist nicht mit Nothwendigkeit immer, sondern zu irgend einer Zeit und in einer besonderen Bestimmtheit [4]). Obgleich es außer dem absoluten Sein Gottes viele auf eine bestimmte Weise existirende Dinge gibt, so ist doch Gott insofern dies Alles, als die Dinge Sein und Vollkommenheit besitzen. Ausgeschlossen sind die Dinge von Gott, insoweit sie Nichtsein und Unvollkommenheit in sich tragen. Der Charakter jedes besonderen Dinges besteht aus der Zusammensetzung des Seins und des Nichtseins [5]). Die Primalitäten oder grundwesentlichen Eigenschaften des Seienden sind die Macht, die Weisheit und die Liebe, die Primalitäten des Nichtseienden sind die Ohn-

---

[1]) l. c. c. 4. art. 3. p. 37. u. 38. c. 5. art. 2. p. 45.

[2]) l. c. c. 6. art. 3. p. 51.

[3]) l. c. P. II. L. VI. c. 1. art. 1. p. 2.

[4]) l. c.

[5]) l. c. c. 3. art. 2. p. 12.

macht, die Unwissenheit und die Liebloſigkeit [1]). Alle abhängigen Dinge, auch die für leblos geltenden, beſtehen aus dem Vermögen zu ſein, aus der Wahrnehmung des Seins und aus der Liebe zum Sein, wie dies von Gott, deſſen Bild ſie an ſich tragen, in ſchrankenloſer Vollkommenheit gilt [2]). In Gott, als dem erſten Seienden, befindet ſich zunächſt die unermeßliche urbildliche Welt, welche realer, wahrer und beſſer iſt, als die körperliche. In der urbildlichen Welt exiſtiren die Engel und iſt überhaupt die Geiſterwelt enthalten, in welcher die Baſis der körperlichen, die mathematiſche Welt begründet wird. In der mathematiſchen bilden die Geiſter die Figuren, Linien, Puncte, und alle geometriſchen Geſtalten, deren unvollkommene Nachbilder diejenigen ſind, welche wir an den Körpern darſtellen. Gott ſetzte die körperliche Maſſe innerhalb der mathematiſchen, damit ein Platz vorhanden ſei für die activen Formen, deren gegenſeitiger Kampf die Körperwelt ausmacht [3]). Im dritten Theil endlich ſucht Campanella darzuthun, daß die ſichtbare Welt von Gott aus Nichts erſchaffen ſei, daß Gott zuerſt den Körperſtoff, und hierauf als die beiden wirkenden Urſachen die Kälte und die Wärme in's Daſein hervorgerufen, auch zu dem Streit zwiſchen beiden Kräften die Harmonie geſellt habe, ſo daß alsdann aus dieſen Principien das geordnete Syſtem der Körper mit der Vierzahl der Elemente hervorgehen konnte [4]).

196. Eine Hauptbedingung der Befreiung des philoſophirenden Geiſtes von den ſo viele Jahrhunderte hindurch ihn beengenden Feſſeln des Glaubens an die Unfehlbarkeit

[1]) l. c.
[2]) l. c. L. VI. c. 7. art. 1. p. 39.
[3]) l. c. L. IX. c. 14. art. 3. p. 243. art. 4. p. 245.
[4]) l. c. P. III. L. XI. c. 3. art. 2. p. 11. c. 5. art. 4. p. 27.

der Kirche und des Aristoteles war das Emporkommen der auf erfahrungsmäßige Beobachtung und mathematische Einsicht gegründeten Naturwissenschaften seit dem funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert. In dieser Beziehung sind insbesondere Kopernikus [1]), Galilei [2]) und Keppler [3]) — die großen Führer auf der Bahn der Naturforschung der neueren Zeit — hier rühmend zu erwähnen, durch deren Entdeckungen der wissenschaftliche Geist überhaupt aus dem Dunkel verjährter Irrthümer und Vorurtheile herausgezogen und zum Selbstvertrauen und Selbstdenken geleitet, und daher für das Aufblühen der Philosophie eine Menge von Hindernissen beseitigt wurde. Es ist bekannt, in welcher schmachvollen Opposition die Hierarchie und die kirchliche Orthodoxie, unterstützt von Scholastikern und Aristotelikern jener Zeit, gegen die neu entdeckten Wahrheiten der Astronomie und Physik auftraten, in denen sie freilich mächtige Widersacher erblicken mußten. Aber im Wesentlichen ungehemmt durch solche nichtswürdige Befehdungen schritten die Mathematik und die Naturerkenntniß rastlos vorwärts, und regten auch das speculative Forschen zur Selbstthätigkeit und freien Bewegung in der ihm eigenthümlichen Sphäre an.

197. Im Einklang mit jenen Erweckungen und mittelbaren Förderungen der in ihre eigenthümliche Sphäre eingehenden neueren Philosophie steht das Bestreben eines Zeitgenossen von Galilei und Keppler, des Engländers Baco von Verulam [4]), durch eine neue Methodologie [5]) und eine neue

[1]) geb. zu Thorn 1473, gest. 1543.
[2]) geb. zu Pisa 1564, gest. 1642.
[3]) geb. zu Wiel im Würtembergschen 1571, gest. 1630.
[4]) Francis Baco, Lord von Verulam, geb. zu London 1561, unter Jacob I. Großkanzler, gest. 1626.
[5]) in seiner Schrift Novum organum scientiarum sive judicia

Eintheilung und Anordnung der Wissenschaften, welche er mit vielen Bemerkungen und Vorschlägen zur Verbesserung und Erweiterung derselben begleitete[1]), in ihrer Behandlungsweise eine gänzliche Entfernung von der scholastischen Methode und eine durchgreifende Reform zu veranlassen. Zwar fehlte es ihm bei großer Lebhaftigkeit des Kopfes und ausgezeichnetem Scharfsinn an Tiefe und Gründlichkeit, um den Plan zu einem vollständigen Gebäude des menschlichen Wissens in seinen Hauptpuncten befriedigend zu entwerfen. Jedoch bleibt als erster Versuch sein Unternehmen für immer achtungswerth, ein vollständiges systematisches Verzeichniß aller Wissenschaften aufzustellen, die Lücken und Mängel zu bezeichnen, die er in ihnen nach ihrem bisherigen Zustande gefunden, und Rathschläge für ihre Ausfüllung und Beseitigung zu geben. Insoweit seine Ansichten die eigentliche philosophische Forschung betreffen, können sie, ungeachtet manches Interessanten und Originellen in ihnen, doch nicht für wahrhaft bedeutend und brauchbar gelten. Das Gebiet der Philosophie zerfällt ihm in die Lehren von Gott, von der Natur und vom Menschen, denen die „erste Philosophie" gemeinschaftlich zum Grunde liegen soll. Das Unzulängliche und Beschränkte seines philosophischen Standpunctes tritt besonders in den engen Schranken hervor, wel-

---

vera de interpretatione naturae, welche zuerst 1620, fol. zu London erschien.

[1]) in den neun Büchern de dignitate et augmentis scientiarum, Lond. 1623. Außerdem besitzen wir von ihm eine Anzahl kleinerer Abhandlungen, größtentheils über physikalische Gegenstände, eine Geschichte der Regierung Heinrich's VII. von England, und eine Sammlung von Betrachtungen über verschiedene Puncte der praktischen Philosophie unter dem Titel Sermones fideles, ethici, politici, oeconomici, sive interiora rerum.

che er der philosophischen Religionslehre und Sittenlehre anweist. Die Philosophie darf nach seiner Meinung in die theologische Region der Mysterien des Glaubens nicht eingreifen. Er nimmt an, wir seien dem Worte Gottes unbedingte Hingebung schuldig, wenn auch unsere Vernunft widerstrebe. Je scheinbar ungereimter, je unglaublicher ein göttliches Geheimniß sei, desto mehr Ehre erweise man Gott in der Annahme desselben, desto rühmlicher werde der Sieg des Glaubens. Auch müsse nach unsrem gegenwärtigen menschlichen Zustand der Glaube für etwas Würdigeres gelten, als das Wissen. Denn in der Wissenschaft unterliege unser Verstand den Einwirkungen der Sinne, im Glauben dagegen wirke der Geist auf den Geist. Gleichfalls sei unzweifelhaft ein großer Theil der Sittenlehre zu erhaben, als daß sich das natürliche Licht unsrer Vernunft zu ihm aufschwingen könne [1]). — Was Baco dagegen für die Hinweisung auf den Weg der Ausbildung der erfahrungsmäßigen Naturforschung durch seine methodologischen Regeln und seine Andeutungen der hieher gehörigen Untersuchungspuncte geleistet, hat auf diese Studien unverkennbar heilsam, insbesondere in seinem Vaterland eingewirkt. In diesem Gebiete hat er durch Verdrängung der scholastischen Syllogistik aus demselben, durch Darstellung und Empfehlung des richtigen Gebrauches der empirischen Induction in ihrer Verbindung mit planmäßigen Beobachtungen und Versuchen, und überhaupt durch einen Reichthum fruchtbarer Bemerkungen, welche hauptsächlich in seinem neuen Organon angetroffen werden, ein bleibendes Verdienst sich erworben.

[1]) De augm. scient. IX. 1.

Zweite Periode.

ändige Beſtrebungen nach Löſung der philoſophiſchen
:me, mit durchgängiger Reflexion auf die Geſetzmäßig-
s Erkennens, jedoch noch ohne tieferes Eindringen in
das Verhältniß des Erkennens zum Sein.

Von Descartes bis auf Kant.

1. Descartes.

98. Das ausgezeichnete Verdienſt, die Bahn der ſelb-
ſen, zur Freiheit, Beſonnenheit und Reinheit der ächt
ſchaftlichen Vernunftforſchung zurückkehrenden neueren
ophie gebrochen zu haben, gehört dem franzöſiſchen
r Descartes [1]), der auch unter den Mathematikern und

René Descartes (Renatus Cartesius) geb. zu La Haye 1596,
us einem adligen Geſchlecht. Unabhängig in ſeiner äußeren
age durch den Beſitz eines nicht unbeträchtlichen Vermögens
idmete er ſich zuerſt als Freiwilliger dem Kriegsdienſte,
achte ſpäter mehrere große Reiſen, hielt ſich alsdann eine
eraume Zeit in Paris auf, und begab ſich 1629 nach Hol-
ınd, um daſelbſt in Ruhe und Muße der Ausführung ſei-
er wiſſenſchaftlichen Pläne zu leben. Hier blieb er zwan-
g Jahre hindurch, indem er abwechſelnd in verſchiedenen
Städten ſich aufhielt. In dieſe Periode ſeines Lebens fällt
ie Herausgabe ſeiner meiſten Schriften und ſein bedeutender

Physikern seines Zeitalters einen ehrenvollen Rang einnimmt. Er faßte die bestimmte Absicht, seine Untersuchungen mit Verwerfung jeder Voraussetzung bereits vorhandener philosophischer Wahrheiten von ihrem nothwendigen Anfangspunct an zu beginnen[1]), und ging diesem Plane gemäß von der Ge-

literarischer Briefwechsel. Im Jahre 1649 folgte er einer Einladung der Königin Christina von Schweden, mit der er schon lange in Correspondenz gestanden, und begab sich nach Stockholm an ihren Hof. Dort starb er aber schon im darauf folgenden Jahre 1650.

[1]) Sein Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences erschien zugleich mit seinen Abhandlungen über die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie zu Leiden 1637, 4., in einer lateinischen Uebersetzung 1644, und enthält nicht sowohl eine eigentliche Methodologie der wissenschaftlichen Forschungen, als vielmehr eine Reihe von Reflexionen, welche er nach schon erlangter Reife des Mannesalters über die Bildungsgeschichte seines Geistes und seines Systemes angestellt. Hierin gibt er folgende allgemeinste Regeln des wissenschaftlichen Verfahrens an, die er stets zu befolgen gesucht und deren Zulänglichkeit sich ihm bei allen seinen Forschungen bewährt habe. Die erste, sagt er, ist, niemals etwas für wahr zu halten, was ich nicht mit Zuverlässigkeit als wahr befunden, mithin die Voreiligkeit im Urtheilen zu vermeiden und nie etwas Anderes in meinen Schluß aufzunehmen, als was meiner Vernunft so klar und deutlich vorliegt, daß es durchaus nicht in Zweifel gezogen werden kann. Die zweite: schwierige Gegenstände, welche in Untersuchung kommen, in so viele Theile zu zerlegen, als für ihre bequeme Behandlung erfoderlich ist. Die dritte: alle wissenschaftlichen Betrachtungen in einer bestimmten Ordnung auf einander folgen zu lassen, indem ich mit den einfachsten und am leichtesten erkennbaren Gegenständen anfange, und stufenweise zu dem Schwierigeren und Zusammengesetzteren aufsteige. Die vierte und letzte: sowohl bei

heit des Selbstbewußtseins als von der vermeintlichen
en unmittelbaren Gewißheit aus. So gelang es ihm
möge einer neuen Methode und in einer durchaus eigen-
mlichen Verbindung einen Inbegriff selbstgedachter Lehr-
e der theoretischen Philosophie aufzustellen, in denen die
me zu den späteren Entwicklungen aller bedeutenderen,
fortschreitenden Bildungsgang der werdenden Wissen-
ft bezeichnenden philosophischen Systeme liegen. Diese
falteten sich von nun an in einer stetigen Folge einander
tugender und herbeiführender Weltansichten. Das Ganze
ier philosophischen Lehre zerfällt in zwei Haupttheile.
e erste wird als eine Untersuchung über die Principien
menschlichen Erkenntniß, oder auch mit dem Aristoteli-
m Ausdruck als erste Philosophie, der zweite, welcher
ie metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft ent-
t, als eine Erörterung der Principien der materiellen
ge von ihm bezeichnet. Diesen Haupttheilen schließt sich
hangsweise ein dritter Abschnitt an, in welchem wir seine
deutungen psychologischer Lehrbegriffe zusammenfassen [1]).

Aufsuchung der Mittel zur Lösung des Problemes, als bei dem Durchgehen der einzelnen verwickelten Puncte Alles genau zu zählen und zu berücksichtigen, bis ich gewiß bin, nichts ausgelassen zu haben.

[1]) Zur Darstellung seines philosophischen Systemes sind von ihm, außer dem bereits angeführten Discours de la Méthode, folgende Schriften verfaßt: 1) Meditationes de prima philosophia etc. zuerst herausgegeben Amstelod. 1641, 4. Vor der Herausgabe hatte er diese Schrift mit der Bitte um die Beurtheilung ihres Inhaltes mehreren Gelehrten in Holland und in Frankreich zugesandt, und er ließ sie hierauf nebst den erhaltenen Einwürfen und seinen Beantwortungen derselben drucken; 2) Principia philosophiae, zuerst Amstelod. 1644, 4; 3) Traité des passions, 1649, in der lateinischen Uebersetzung Amstelod. 1656, 4, und öfters; 4) Traité de l'homme

1). Von den Principien der menschlichen Erkenntniß.

199. Descartes beabsichtigte in der Entwicklung seiner philosophischen Lehre die analytische Methode zu befolgen, über deren Unterschied von der synthetischen er in einer berücksichtigungswerthen Erwägung sich ausgesprochen hat. Die Analysis, behauptet er [1]), zeigt den wahren Weg, auf welchem die Sache von vorn herein aufgefunden worden ist, so daß der Leser, wenn er diesen Weg verfolgen will und hinlänglich auf Alles aufmerkt, sie nicht minder vollkommen verstehen und sich aneignen wird, als wenn er sie selbst ursprünglich entdeckt hätte. Aber freilich besitzt die analytische Methode nichts, wodurch sie den minder achtsamen oder den widerstrebenden Leser zur Beistimmung nöthigen könnte. Läßt man auch nur das Geringste von dem, was sie aufstellt, außer Acht, so kommt die Nothwendigkeit ihrer Folgerungen nicht zum Vorschein. Oft berührt sie auch Vieles kaum, weil es dem zureichend Aufmerksamen deutlich ist, was jedoch die Beachtung vornehmlich in Anspruch nimmt. Die Synthesis dagegen entwickelt auf dem entgegengesetzten Wege, durch welchen die analytische Auffindung der Principien vorausgesetzt wird, zwar mit Klarheit ihre Schlüsse. Sie bedient sich zwar einer Reihe von Grundsätzen, Definitionen, Postulaten, Lehrsätzen und Aufgaben, wonach sie, wenn ein-

et de la formation du foetus, nach seinem Tode 1668, und in der lateinischen Uebersetzung 1677 erschienen. Auch ist in mancher Hinsicht lehrreich die Sammlung seiner Briefe. Ausgabe seiner sämmtlichen Werke besorgt von V. Cousin, Par. 1824 — 26. 11 Bde. 8. Eine beachtungswerthe Aeußerung von ihm über den Grund, der ihn abgehalten, auch die Ethik zu bearbeiten, findet sich Epist. P. I. Ep. 34.

[1]) Respons. ad secund. object. in Medit. de prima philos. Amstel. 1670. p. 82. u. 83.

s Nachfolgendes geläugnet wird, sogleich zeigen kann, s sei in dem Vorausgehenden enthalten, und wodurch sie Beistimmung zwingt. Aber sie befriedigt nicht, wie die alysis, sie genügt nicht der Lernbegierde, weil sie die eise nicht lehrt, in welcher der Gegenstand gefunden ist. n wendet man zwar in der Geometrie die synthetische ethode sehr passend nach der vorausgegangenen Analysis , jedoch für die metaphysischen Untersuchungen ist sie nicht gnet. Hier findet folgender Unterschied Statt. Die er- n Begriffe, welche zum Beweis der geometrischen Wahr- ten vorausgesetzt werden, stimmen mit dem Sinnenzeug- überein, so daß ihre Bedeutung und ihre Gültigkeit kei- n Zweifel und keinem Mißverständniß unterliegt. In der ometrie gibt es keine andere Schwierigkeit, als die gehö- e Ableitung der Folgerungen. Dagegen bei den Objecten Metaphysik ist nichts schwieriger, als die klare und deut- e Auffassung der ersten Begriffe. Denn diesen, so ein- chtend sie auch an sich für unsere Vernunft sind, wider- eiten viele aus der sinnlichen Erkenntniß stammende Vor- heile, die von Kindheit an in uns sich festsetzen. Daher den sie nur von denjenigen richtig und genügend verstan- , welche mit großer Sorgfalt nachdenken und sich geübt ben, ihren Geist möglichst von den sinnenfälligen Dingen uziehen. Um nun die analytische Methode für seine me- hysischen Untersuchungen gehörig anzuwenden, nahm Des- tes an, daß bei dem ersten Beginn derselben, bevor noch end eine Wahrheit erwiesen sei, nichts als wahr voraus- zt werden dürfe. Vielmehr müsse das Philosophiren sei- Anfang nehmen mit einem allgemeinen Zweifel an der ltigkeit und Wirklichkeit alles desjenigen, was man bis hin für gewiß gehalten. Mancher Grund liege zu einem chen Zweifel vor [1]), und die Ueberzeugung von der Zu-

[1]) Diese Zweifelsgründe bestehen nach ihm in folgenden Er-

verläſſigkeit unſeres Erkenntnißvermögens überhaupt könne nur als ein Reſultat der philoſophiſchen Unterſuchung ſich ergeben. Aus dieſem Zuſtand der allumfaſſenden Skepſis führt zuerſt folgende Reflexion heraus. Während ich die Realität aller Gegenſtände meines Wahrnehmens, Vorſtellens und Wollens bezweifle, tritt zunächſt die eine Gewißheit als eine unerſchütterliche und von jedem Zweifel ausgeſchloſſene hervor: ich nehme wahr, ich ſtelle vor und will, überhaupt alſo ich denke, das heißt, ich übe geiſtige vom Selbſtbewußtſein begleitete Thätigkeiten, und folglich: ich exiſtire als ein denkendes oder geiſtig thätiges Weſen [1]). Dieſe Erkenntniß: „ich denke, folglich bin ich," iſt die erſte und zuverläſſigſte, welche einem jeden methodiſch Philoſophirenden ſich darbietet [2]).

---

wägungen. 1) Wir entdecken, daß uns die Sinne bisweilen täuſchen, und die Klugheit gebietet, denen nicht zu ſehr zu trauen, welche uns auch nur ein einzigesmal irregeführt haben. 2) Ferner bemerken wir, daß wir uns im Traume mit zahlloſen Gegenſtänden beſchäftigen, die nirgends exiſtiren, und bevor wir zu irgend einem philoſophiſchen Aufſchluß gelangt ſind, beſitzen wir kein ſicheres Kennzeichen, durch welches wir den Traum vom Wachen beſtimmt unterſcheiden können. 3) Hierzu kommt, daß wir gehört haben, ein Gott ſei, der Alles vermöge und der uns unſer Daſein verliehen, und daß wir noch nicht wiſſen, ob er uns nicht als ſolche Weſen habe erſchaffen wollen, welche immer irren. Dies könnte nicht minder möglich ſein, als die Thatſache unbeſtreitbar iſt, daß wir bisweilen irren. Unläugbar aber finden wir in uns die Freiheit, uns von der Annahme deſſen zurückzuhalten, was für uns noch nicht ganz entſchieden iſt, und ſo jeden Irrthum zu vermeiden. Princ. Philos. P. I. 1—6. Medit. de pr. Philos. I.

[1]) Princ. Philos. I. 6. 8. 10. 11. Medit. II. edit. 1670. p. 8. u. 10.

[2]) Princ. Philos. I. 6: ac proinde haec cognitio, „ego cogito,

200. Mit der Hervorhebung der ausgesprochenen Gewißheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist der beste Weg gegeben, um das Wesen des menschlichen Geistes und seinen Unterschied von dem Körper zur Anerkennung zu bringen. Indem wir uns fragen, was wir selbst sind, während wir zugleich vorzustellen vermögen, daß alles dasjenige nicht existire, was uns vermittelst unserer Wahrnehmungen als von unserem Selbst verschieden erscheint, so finden wir mit einleuchtender Gewißheit: nicht die Ausdehnung, die Gestalt, die räumliche Bewegung, noch irgend etwas Aehnliches, was dem Körper beizulegen ist, gehört zu unserer Natur, sondern lediglich das Denken, das heißt, jede in uns vorgehende, und in unserem Bewußtsein sich aussprechende Veränderung und Thätigkeit [1]). Hierzu kommt, daß unser Geist — als unser eigentliches Ich — nicht nur früher und sicherer, sondern auch mit einer größeren Evidenz von uns erkannt wird, als unser Körper. Denn gemäß dem natürlichen Vernunftgebrauch ist es die bekannteste Wahrheit, daß dem Nichts keine Eigenschaften zukommen. Wo wir also solche antreffen, da ist nothwendig eine Sache, eine Substanz vorhanden, der sie angehören, und je mehr Beschaffenheiten wir an einem Gegenstand entdecken, desto klarer erkennen wir ihn. An unserer Seele aber erblicken wir deren mehrere, als an irgend einem anderen Dinge. Dies ergibt sich daraus, weil alles Andere, was von außen her als Erkenntnißobject uns entgegentritt, uns zugleich mit einer noch größeren Zuverlässigkeit zu der Erkenntniß unseres Innern

---

ergo sum," est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.

[1]) Princ. Philos. I. 8: cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic, quod cogitare.

führt. Wenn wir zum Beispiel urtheilen, daß die Erde existirt, weil wir sie sehen und berühren, so vernehmen wir hieraus mit noch mehr Sicherheit, daß unser Geist existirt. Denn es könnte vielleicht der Fall sein, daß wir nur meinen, die Erde zu gewahren, ungeachtet es keine Erde gibt. Aber unmöglich können wir diese Meinung fassen, ohne daß unser Geist, dessen Thätigkeit in einer solchen Vorstellung offenbar wird, wirklich und wirksam ist [1]).

201. Hiernach ist die Wahrheit der unmittelbaren Gewißheit unseres in unserem Selbstbewußtsein sich ankündigenden geistigen Seins für die subjective Grundlage des menschlichen Wissens anzusehen. Wenn nunmehr unser Geist, welcher sich selbst bereits in seiner Realität und Substanzialität erkennt, während er die Wirklichkeit der übrigen Dinge noch bezweifelt, nach allen Seiten hin seine Reflexion richtet, um seine zuverlässige Erkenntniß weiter auszubreiten, so gewahrt er zunächst in seiner eignen Lebenssphäre die Vorstellungen vieler Gegenstände. Unter diesen Vorstellungen zeichnet sich eine vor allen übrigen aus und ist bei weitem die vorzüglichste von allen, nämlich unsere Idee von einem im höchsten Grade einsichtsvollen, mächtigen und vollkommenen Wesen. Wie man gewiß weiß, daß die drei Winkel des Triangels zwei rechten gleich sind, weil dies aus dem Begriffe des Triangels mit Nothwendigkeit folgt, eben so ergibt sich mit völliger Sicherheit die Existenz des vollkommensten Wesens aus der Anerkennung, daß in der Idee desselben das Merkmal des nothwendigen und ewigen Daseins enthalten ist. Hiervon werden wir uns um so fester überzeugen, wenn wir darauf achten, daß wir von keinem anderen Object eine Vorstellung besitzen, deren Inhalt das Prädicat der nothwendigen Existenz in sich begreift [2]). Mit dieser Folgerung

[1]) Medit. II. p. 10. Princip. philos. I. 11.

[2]) Lediglich die Macht der Vorurtheile, meint Descartes, die

die Erwägung zu verbinden, daß die Ursache einer jeden erer Vorstellungen um so vollkommner sein muß, je mehr Ulkommenheit in dem Inhalte der Vorstellung angetroffen d. In der Idee Gottes oder des höchsten Wesens finden e eine solche Unermeßlichkeit, daß uns hieraus die Gewißit erwächst, sie könne uns von keinem anderen Gegenstande tgetheilt sein, als von demjenigen, welcher in der That die ülle aller Vollkommenheiten in sich trägt, von dem wirklich istirenden Gott. Wir vermögen zwar Gottes Eigenschafn nicht zu begreifen, weil seine Natur eine unbegrenzte, ie unsrige eine begrenzte ist. Jedoch können wir sie mit ehr Klarheit, als irgend einen körperlichen Gegenstand, uns rstellen, indem sie unsere Gedanken mehr erfüllen, dabei nfacher sind und durch keine Beschränkungen verdunkelt erden. Endlich führt die Thatsache der Idee des vollkomensten Wesens, die wir in der Reihe unserer Vorstellungen sitzen, zu der Erkenntniß, daß wir diesem Wesen unser asein verdanken. Denn es ist einer der einleuchtendsten rundsätze der Vernunft, daß ein Gegenstand, der etwas ollkommneres über sich erkennt, nicht durch sich selbst beht. Er würde sonst alle die Vollkommenheiten sich selbst rliehen haben, deren Vorstellung ihm angehört. Eben so enig kann er also auch von irgend einem Wesen seinen Ur-

---

wir von Kindheit an in uns aufgenommen, kann diese Ueberzeugung in uns verhindern. Da wir gewohnt sind, bei allen andern Dingen die Wesenheit von dem Dasein zu unterscheiden und sogar uns willkürlich die Vorstellungen von Dingen zu bilden, welche nirgends sind oder waren, so entsteht, insofern wir nicht der Betrachtung des vollkommensten Wesens uns gänzlich hingeben, leicht in uns der Zweifel, ob nicht auch die Vorstellung von ihm zu den willkürlich gebildeten oder doch wenigstens zu denjenigen gehöre, deren Wesenheit die Existenz nicht in sich einschließt.

ſprung haben, welches nicht alle jene Vollkommenheiten in ſich enthält, das heißt, welches nicht Gott iſt. Mithin erhellt, daß Gott als die Urſache unſeres Daſeins exiſtirt [1]).

202. Die hier angewandte Weiſe, Gottes Exiſtenz aus ſeiner in uns vorhandenen Idee darzuthun, empfiehlt ſich durch den großen Vorzug, daß wir hiermit zugleich, ſoweit es die Schwäche unſerer Natur verſtattet, die Attribute ſeines Weſens erkennen. Auf dieſe uns angeborne Idee blickend ſehen wir ein: er iſt ewig, allwiſſend, allmächtig, Quell alles Guten und Wahren, Schöpfer aller Dinge, kurz, Inhaber aller derjenigen Eigenſchaften, in denen wir eine unbegrenzte Vollkommenheit mit Klarheit uns denken können [2]). Da Gott der Urheber von Allem iſt, was exiſtirt und exiſtiren kann, ſo befolgen wir die beſte Methode der philoſophiſchen Betrachtung, wenn wir aus der Erkenntniß Gottes die Erklärung der von ihm geſchaffenen Dinge abzuleiten verſuchen, um dergeſtalt die vollkommenſte Einſicht, das Verſtändniß der Wirkungen aus der Urſache zu erreichen [3]).

---

[1]) Princ. I. 13—21. Medit. III. p. 18—24.

[2]) Weder die Körperlichkeit kann der Gottheit zukommen, weil von der räumlichen Ausdehnung die Theilbarkeit, mithin eine Unvollkommenheit unzertrennlich iſt, noch auch das ſinnliche Wahrnehmen, weil in demſelben ein leidender Zuſtand, und in jedem Zuſtande des Leidens eine Abhängigkeit von einem Gegenſtande liegt. Ebenfalls iſt von Gott die Verſchiedenheit der Thätigkeiten ausgeſchloſſen; in einer einzigen, immer ſich ſelbſt gleichen und ſchlechthin einfachen Handlung erkennt, will und wirkt er alle wirklichen Dinge. Princ. I. 22. u. 23.

[3]) Hierbei — meint Descartes — gebietet uns die Erwägung unſerer menſchlichen Beſchränktheit folgende drei Rückſichten zu beobachten. Erſtlich, wenn Gott ſelbſt uns etwas offenbart, deſſen Verſtändniß die natürlichen Kräfte unſeres

203. Die erste göttliche Eigenschaft, welche in der angegebenen Absicht für uns in Betracht kommt, ist diese, daß Gott im höchsten Sinne des Wortes wahrhaft und der Spender alles Lichtes ist. Mit ihrer Anerkennung fällt jeder Zweifel an der Zuverlässigkeit unseres Erkenntnißvermögens hinweg. Gott würde uns ja täuschen, wenn er uns eine verkehrte, das Falsche für wahr annehmende Intelligenz verliehen hätte. Das Licht der Natur oder das von der Gottheit uns ertheilte Erkenntnißvermögen kann keinen Gegenstand ergreifen, der nicht wahr wäre, insofern nur der Gegenstand wirklich von ihm ergriffen, das heißt, klar und deutlich vorgestellt wird [1]). Unsere Irrthümer haben nicht wohl in unserem Vorstellen, als vielmehr in unserem Wollen ihren Grund. Die Weisen unseres Denkens oder unserer geistigen Thätigkeit sind nämlich auf zwei Hauptarten zurückzuführen, von denen die eine das Vorstellen, die Aeußerungen des Erkenntnißvermögens, die andere das Wollen, die Aeußerungen der Willenskraft umfaßt. Das sinnliche Wahrnehmen, die Wirksamkeit der Einbildungskraft und das vernünftige Erkennen sind die verschiedenen Modificationen des Vorstellens; dagegen sind das Wünschen und Verab-

---

Geistes übersteigt, dürfen wir uns nicht weigern, daran zu glauben, obgleich wir nicht im Stande sind, es mit Klarheit zu denken. Zweitens haben wir uns nicht in Untersuchungen über das Unendliche einzulassen, da es für uns als endliche Wesen ungereimt sein würde, hierüber etwas bestimmen und das Unendliche gleichsam begrenzen und umfassen zu wollen. Drittens dürfen wir in unserer Untersuchung der Naturgegenstände keine Gründe von einem vorausgesetzten Endzweck hernehmen, welchen bei der Hervorbringung derselben Gott oder die Natur sich vorgesteckt habe. Wir würden uns zu viel anmaßen, wenn wir uns eine Kenntniß der göttlichen Pläne zutrauten. Princ. I. 24 — 27.

[1]) Princ. I. 29 — 31. Medit. IV. p. 25. u. 26.

ſcheuen, das Zweifeln, Bejahen und Verneinen die verſchiedenen Modificationen des Wollens. Wir irren offenbar nicht, wenn wir etwas bloß vorſtellen, ohne eine entweder affirmative oder negative Behauptung über den Gegenſtand zu fällen; eben ſo wenig dann, wann wir zufolge einer klaren und deutlichen Vorſtellung bejahen und verneinen. Nur da kommen wir in dieſen Fall, wo wir in einem ungehörigen Gebrauch unſeres Willens über Gegenſtände, von denen wir keine richtige und vollſtändige Vorſtellung beſitzen, Urtheile fällen, und ſolchen Vorſtellungen, welche wir dunkel und verworren aufgefaßt haben, unſere Beiſtimmung ſchenken [1]). Eine Vorſtellung, auf welche ein gültiges Urtheil geſtützt werden ſoll, muß nicht nur klar, ſondern auch deutlich ſein. Sie iſt klar, wenn ſie dem auf ſie achtenden Verſtande gegenwärtig und anſchaulich iſt, ſie iſt deutlich, wenn ſie von allen anderen Vorſtellungen dergeſtalt unterſchieden und ſo genau beſtimmt worden, daß ſie durchaus nur Klares in ſich enthält. In unſerer Kindheit war unſer Geiſt noch ſo ſehr durch den Leib gefeſſelt, daß wir zwar Vieles mit Klarheit, aber nichts mit Deutlichkeit zu erkennen vermochten. Damals nahmen wir eine Menge von Vorurtheilen auf,

[1]) Princ. I. 32 — 38. Medit. IV. p. 27 — 30. Descartes hält dies für eine unmittelbare, durchaus einleuchtende und feſtſtehende Thatſache des Selbſtbewußtſeins, daß wir einen freien Willen beſitzen und nach unſerem Gutdünken Vielem unſere Beiſtimmung entweder zu ertheilen oder zu verſagen vermögen. Zwar ſei es für uns unerklärbar, wie unſere freie Willkür mit der durch Gottes Allmacht vorherbeſtimmten Anordnung aller Begebenheiten zuſammenbeſtehen könne, aber es würde thörig ſein, wenn wir aus dem Grunde, weil wir etwas ſeiner Natur nach für uns Unbegreifliches nicht begreifen, eine andere Wahrheit bezweifeln wollten, die wir durchaus verſtehen und in uns ſelbſt erfahren. Princ. I. 39 — 41.

ie von den meiſten Menſchen niemals abgelegt werden, und
s wird daher zum Gewinn der Wahrheit insbeſondere dies
:fodert, daß wir uns von den vorhandenen Vorurtheilen be-
:eien [1]).

204. Um zu dieſer Aufklärung unſeres Erkenntnißver-
ögens einen feſten Grund zu legen, muß die philoſophiſche
etrachtung eine allgemeine Ueberſicht aller einfachen Be-
:iffe gewinnen, aus denen die Geſammtheit der menſchlichen
edanken beſteht, und hierbei unterſcheiden, was in ihnen
nkel und wegen ſeiner Dunkelheit Veranlaſſung zu Irr-
ümern iſt. Vermöge einer ſolchen Unterſuchung gelangen
ir zu folgenden Reſultaten. Die Gegenſtände, die in den
:reis unſeres Erkennens fallen, ſind entweder Dinge und
eren Beſchaffenheiten, Zuſtände und Verhältniſſe, oder ewige
Wahrheiten, welche keine Exiſtenz außerhalb unſeres Vor-
ellens haben [2]). Es ſind nicht mehr als zwei oberſte Gat-
ungen der Dinge anzuerkennen. Die eine enthält die intel-
:ctuellen oder geiſtigen Dinge, welche zur denkenden Sub-
anz, die andere die materiellen oder körperlichen, welche zur
usgedehnten Subſtanz gehören. Die Subſtanz iſt ein Ding,
elches ſo exiſtirt, daß es keines anderen zu ſeiner Exiſtenz
edarf [3]). Nur eine einzige Subſtanz iſt als durchaus keines

---

[1]) l. c. 45—47.

[2]) Dieſe Wahrheiten ſind die Axiome, die durch ſich ſelbſt ein-
leuchtenden Grundſätze, z. B. es iſt unmöglich, daß etwas
zugleich ſei und nicht ſei, das Geſchehene kann nicht unge-
ſchehen werden, u. d. g. m. l. c. 49.

[3]) l. c. 51: per substantiam nihil aliud intelligere possumus,
quam rem, quae ita existat, ut nulla alia re indigeat ad
existendum. Den Worten nach abweichend und den Begriff
von einer anderen Seite auffaſſend, aber im Weſentlichen
des Sinnes übereinſtimmend iſt ſeine Definition der Sub-
ſtanz in den „Rationes, more geometrico dispositae,“ welche

anderen Dinges bedürftig zu denken, nämlich Gott. Von allen übrigen Substanzen sehen wir ein, daß sie nur vermöge der Mitwirkung Gottes existiren können. Daher kommt der Name „Substanz" dem Schöpfer und den Geschöpfen nicht im gleichen Sinne zu [1]). Die körperliche Substanz und die geschaffene geistige lassen sich unter dem gemeinschaftlichen Begriffe zusammenfassen, daß sie Dinge sind, welche bloß der göttlichen Mitwirkung zur Existenz bedürfen [2]).

205. Die Anerkennung der Substanz entspringt nicht daraus allein, daß sie ein existirendes Ding ist, denn die Existenz für sich allein wirkt nicht auf unser Erkenntnißvermögen ein, sondern wir erkennen die Substanz leicht aus jedem ihrer Merkmale, in Anwendung des allgemeinen Grundsatzes, daß dem Nichtseienden keine Eigenschaften oder Beschaffenheiten zukommen. Jede der beiden obersten Gattungen des Subsistirenden besitzt aber eine hauptsächliche Eigenthümlichkeit, welche ihre Natur und ihr Wesen ausmacht, und worauf ihre übrigen Bestimmungen insgesammt zurückzuführen sind. Auf der Ausdehnung nach den drei Dimensionen beruht das Wesen der körperlichen Substanz, auf dem Denken, das heißt, auf der geistigen Thätigkeit das Wesen der denkenden oder geistigen Substanz. Denn alles Uebrige, was von einem Körper ausgesagt werden kann, setzt

seiner „Responsio ad secundas Objectiones" angehängt sind, definit. V.: omnis res, cui inest immediate ut in subjecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, hoc est aliqua proprietas sive qualitas sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur substantia.

[1]) Princ. l. c. Rationes etc. Definit. VIII: substantia, quam summe perfectam esse intelligimus et in qua nihil plane concipimus, quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvit, Deus vocatur.

[2]) Princ. l. c.

Ausdehnung voraus und ist nur ein gewisser Modus (eine ere Bestimmung) der Ausgedehntheit an dem ausgedehn- Dinge. Eben so besteht Alles, was wir in dem Geist r in der Seele antreffen, aus verschiedenen Bestimmun- des Denkens [1]). Da die menschliche Seele, als die der perlichen oder ausgedehnten Substanz völlig entgegenge- te ausdehnungslose, bloß geistig thätige Substanz ohne eile und ein durchaus einfaches Wesen ist, so ist sie dem- olge unzerstörbar und unsterblich [2]).

206. Der Unterschied, den wir an den Gegenständen an- lennen und aus welchem die Zahl entspringt, ist ein drei- cher, der reale, der modale und der rationale. Der reale ibet zwischen zwei oder mehreren Substanzen Statt und bt sich uns dadurch kund, daß wir die eine ohne die an- re klar und deutlich zu denken vermögen. Der modale ist i doppelter, er besteht sowohl zwischen der Substanz und ter näheren Bestimmung, als auch zwischen zwei näheren estimmungen der nämlichen Substanz. Endlich der ratio- le ist der Unterschied theils zwischen der Substanz und ter Eigenschaft, ohne welche sie gar nicht gedacht werden nn, theils zwischen zwei solchen Eigenschaften an der näm- hen Substanz. So hört zum Beispiel jede Substanz auf existiren, wenn sie aufhört fortzudauern, und ist deshalb n ihrer Dauer bloß rational verschieden [3]).

[1]) I. c. 53—55.

[2]) De methodo (Ausg. von 1644) p. 33. Medit. VI: quamvis habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen una ex parte claram et distinctam habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, et ex alia parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans, certum est, me a corpore meo revera esse distinctum et absque illo posse existere.

[3]) Princ. I. 60—63.

207. Was endlich gegenüber der Objectivität der Dinge und der Eigenschaften, welche wir als den Dingen selbst angehörige erkennen, diejenigen Beschaffenheiten und Zustände betrifft, die wir lediglich als subjective Erscheinungen in unserer Empfindung wirklich zu erkennen vermögen, so sind auch diese mit Klarheit für uns vorstellbar, wenn wir uns nur sorgfältig davor hüten, etwas Anderes urtheilend über sie auszusagen, als dasjenige, was in unserer Vorstellung enthalten ist und dessen wir uns in der That bewußt sind. Um hier nämlich das Klare von dem Dunklen zu unterscheiden, müssen wir erwägen, daß die Farbe, der Ton, der Schmerz, die Begierde, und alles Uebrige dieser Art nur insoweit klar und deutlich von uns vorgestellt wird, als wir es in der Eigenschaft von Sinnesempfindungen und psychischen Thätigkeiten betrachten. Sehen wir aber diese Gegenstände für Objecte an, die außerhalb unseres Vorstellens existiren, so sind wir durchaus nicht im Stande zu erkennen, was sie sind. Zwar überredet man sich leicht bei einer zu geringen Aufmerksamkeit, man besitze von ihnen einige Kenntniß als von Außendingen, indem man voraussetzt, sie sein etwas unseren Empfindungen Entsprechendes. Jedoch braucht man nur näher zu untersuchen, was denn dieses Etwas sei, was zum Beispiel in den Empfindungen der Farben oder der Schmerzen als an der Oberfläche eines Körpers befindlich oder als in einem Theile unseres Leibes vorhanden von uns vergegenwärtigt wird, und man muß zu der Bemerkung gelangen, daß man es durchaus nicht weiß. Dies wird sich um so entschiedener darthun, wenn man bedenkt, daß wir in ganz anderer Weise erkennen, was an einem angeschauten Körper die Größe ist, oder die Gestalt, die Lage, die Bewegung, die Dauer, die Zahl, und Aehnliches, welches mit Klarheit als eine objective Bestimmung der Körper selbst gedacht wird. Es leuchtet alsdann ein, daß z. B. die Behauptung: „wir gewahren an den ausgedehnten Dingen Farben," nichts mehr

bedeutet, als: wir gewahren etwas an diesen Dingen, wovon wir nicht wissen, was es ist, wodurch aber eine sehr merkliche und bestimmte Empfindung in uns hervorgebracht wird, welche wir die Farbenempfindung nennen [1]).

2). Von den Principien der materiellen Dinge.

208. Aus der durch die Wahrhaftigkeit Gottes gewiß gewordenen Wahrhaftigkeit unserer Intelligenz ergibt es sich, daß dasjenige wirklich existirt, was wir nach Anleitung unserer Sinne als das Ausgedehnte mit Klarheit und Deutlichkeit uns vorstellen, und daß es die Eigenthümlichkeiten wirklich besitzt, welche wir in solchen Vorstellungen an ihm erkennen. Dieses Ausgedehnte heißt Körper oder Materie [2]). Aus dem nämlichen Grund erhellt, daß unser Geist mit einem gewissen Körper in einer engeren Verbindung, als mit den übrigen Körpern steht [3]). Bei sorgfältiger Reflexion auf unseren Begriff des Körperlichen finden wir: die Natur der Materie besteht nicht in der Härte, in der Schwere, in der Färbung, oder sonst in einer sinnenfälligen Eigenschaft, da jede solche Eigenschaft von dem Körper hinweg gedacht werden kann, ohne daß hierdurch sein Wesen für unser Vorstellen zerstört wird, sondern lediglich in der vollständigen Ausdehnung [4]).

209. Die Körper besitzen keinesweges mehr Ausdehnung im verdünnten und weniger im verdichteten Zustande, sondern die Verdünnung und Verdichtung ist nichts Anderes, als Veränderung der Gestalt. Dünne Körper sind solche, zwischen deren Theilen viele andere Körper sich befinden;

---

[1]) l. c. 64—69.

[2]) Princ. II. 1.

[3]) l. c. 2. u. 3.

[4]) l. c. 4.

dichter werden ſie dadurch, daß ihre Theile einander näher treten, wodurch jene Zwiſchenräume verengert und vielleicht zuletzt gänzlich aufgehoben werden. Bei dem möglichſt hohen Grade der Dichtigkeit iſt ein Körper nicht minder ausgedehnt, als wenn ſeine Theile weiter von einander abſtehen. Denn die in ſeinen Poren oder Intervallen enthaltene Ausdehnung darf nicht ihm ſelbſt beigelegt werden, ſondern gehört vielmehr anderen Körpern zu. Gleichfalls iſt der Raum von der ausgedehnten Subſtanz nicht in der That, ſondern nur für unſere Auffaſſung verſchieden. In Wahrheit iſt es ganz die nämliche Ausdehnung in der Länge, Breite und Tiefe, welche den Raum, und welche den Körper ausmacht. Der Unterſchied liegt nur darin, daß wir die Ausdehnung an jedem einzelnen Körper als eine beſondere betrachten und daß wir der Meinung ſind, ſie verändere ſich immer, ſo oft der einzelne Körper ſich verändert, während wir ſie in unſerer Vorſtellung vom Raum überhaupt nach ihrer Allgemeinheit und Einheit faſſen [1]). Die Begriffe des „Ortes" und des „beſtimmten Raumes" bedeuten nur die Größe, die Geſtalt und die Lage eines Körpers zwiſchen anderen Körpern [2]). Es kann keinen leeren Raum geben. Denn wir folgern mit Recht aus der bloßen dreifachen Ausdehnung, welche einem Körper zukommt, es ſei ein ſubſiſtirender Gegenſtand, weil es widerſprechend ſein würde, zu behaupten, die Ausdehnung ſei Nichts. Daſſelbe muß im Bezug auf den Raum geltend gemacht werden, der als leer vorausgeſetzt wird. Weil in ihm die Ausdehnung ſich findet, ſo iſt nothwendig auch die ausgedehnte Subſtanz in ihm [3]).

---

[1]) l. c. 4—11.

[2]) l. c. 13—15.

[3]) l. c. 16. Aus dieſer Anſicht von dem Weſen der Materie leitet Descartes die Folgerungen ab: 1) es könne keine Atome geben, da jedes Ausgedehnte mit Deutlichkeit als

210. Die Attribute, welche wir mit Klarheit an der terie als an der ausgedehnten Substanz vorstellen, lassen darauf zurückführen, daß sie theilbar und ihren Theilen beweglich, folglich auch fähig ist, diejenigen Beschaffen-:n zu besitzen, welche wir aus der Bewegung ihrer Theile iten können. Die Bewegung ist nach der wissenschaftli- Erklärung die Versetzung eines Theiles der Materie,)in eines Körpers aus der Umgebung von Körpern, welche unmittelbar berühren und in Beziehung auf ihn als ru-)e betrachtet werden, in die Umgebung von anderen. I alle Orte mit Materie erfüllt sind und an gleichen Or-immer die nämlichen Theile derselben gefunden werden, olgt hieraus, daß jeder Körper nur innerhalb eines Krei-sich bewegen kann [1]). Die allgemeine und ursprüngliche ıche aller Bewegung ist Gott, welcher im Anfange die terie zugleich mit Bewegung und mit Ruhe erschuf und h seine regelmäßige Einwirkung so viel von Beiden im ızen erhält, als er damals hervorbrachte. Ungeachtet die oegung nichts Anderes ist, als ein Zustand der Materie,)at sie doch ihre bestimmte Quantität, von der wir ein-

---

theilbar vorgestellt werde, 2) die Welt sei in räumlicher Hinsicht grenzenlos, indem wir überall, wo wir in dieser Hinsicht ihr Grenzen setzen wollten, würden anerkennen müs-sen, daß jenseits derselben unendlich ausgedehnte Räume wahrhaft denkbar, mithin wirklich, und zwar als körperliche Substanzen vorhanden sind, 3) jeder Theil des Weltganzen bestehe aus der wesentlich gleichen Materie, und es könne wegen dieser Gleichheit aller möglichen Materie nur ein ein-ziges Weltall existiren. l. c. 19—22.

) Man kann sich eine solche Bewegung, sagt Descartes, leicht in einem vollkommenen Kreise, aber auch in einem unre-gelmäßigen vorstellen, wenn man nur darauf achtet, daß alle Ungleichheiten des Ortes durch die ungleiche Schnel-ligkeit der Bewegung ausgeglichen werden. l. c. 33.

ſehen, daß ſie ſtets die nämliche in der Totalität der Welt iſt, während ſie in den einzelnen Theilen ſich verändert. Dies folgern wir aus der Vollkommenheit Gottes, nach welcher er nicht nur an ſich ſelbſt unveränderlich iſt, ſondern auch auf die beſtändigſte und unwandelbarſte Weiſe wirkt.

211. Mit Hülfe des Begriffes der Unveränderlichkeit Gottes entdecken wir folgende ihr gemäß angeordnete Geſetze der Natur. Das erſte lautet: ein jedes Ding, inſofern es einfach und ungetheilt iſt, beharrt, ſo viel an ihm liegt, ſtets in dem nämlichen Zuſtand und erleidet nur durch äußere Urſachen eine Veränderung. Das zweite: jeder Theil der Materie, abgeſondert für ſich betrachtet, ſtrebt immer bloß in der geraden Linie ſich fortzubewegen, obgleich viele Theile durch die Begegnung anderer häufig gezwungen werden, von derſelben abzuweichen, und obgleich bei jeder Bewegung ein Cirkel aus der ſämmtlichen hierbei zugleich bewegten Materie entſteht. Das dritte: wenn ein ſich bewegender Körper auf einen anderen trifft, und weniger Kraft hat, in gerader Linie fortzuſchreiten, als dieſer, ſeinem Andrange zu widerſtehen, ſo wird er nach einer anderen Seite hin fortgetrieben und verliert, indem er ſeine Bewegung behauptet, die vorige Richtung derſelben. Hat er dagegen eine überwiegende Kraft, ſo bewegt er den andern Körper mit ſich fort, und verliert von ſeiner Bewegung ſo viel, als er demſelben mittheilt [1]). In Anleitung dieſer oberſten naturphiloſophiſchen Grundſätze ſtellt Descartes eine Theorie der Naturerſcheinungen auf, deren Schilderung der Geſchichte der Phyſik zu überlaſſen iſt.

[1]) l. c. 36—40.

3). Psychologische Lehrsätze.

212. Der menschliche Leib ist ein mit organischer Lebenskraft, welche ihren Mittelpunct im Herzen hat, ausgestattetes Gebilde, und übt diejenigen Functionen, welche im wesentlichen auch den Thieren angehören [1]). Um zu unterscheiden, was von den menschlichen Lebensthätigkeiten dem Leib und was der Seele zukommt, hat man folgende Regel zu beobachten. Alles, was wir in uns erfahren, muß, insofern wir wissen, daß es auch in seelenlosen Körpern angetroffen wird, allein unserem Leibe beigelegt werden, insofern wir aber einsehen, daß es auf keine Weise Bestimmung eines

---

[1]) De methodo p. 26. seq. Für Descartes war es in folgerechter Anwendung der obersten Grundsätze seines Systemes unvermeidlich, den Thieren die Seele — nach seiner Vorstellungsweise die psychisch thätige Substanz — abzusprechen, und sie für bloß materielle, durch Kräfte der Materie lebende und thätige Wesen anzusehen. Wir müssen, behauptet er, das ganze Thier, wie unseren Leib, als ein von der Hand Gottes gebildetes Automat betrachten, in welchem die Knochen, Muskeln, Nerven u. s. w. die Stelle der Räder und anderer Werkzeuge vertreten, mit deren Hülfe die menschliche Kunst ein Automat hervorbringt, nur daß der thierische Körper unendlich besser angeordnet ist und unendlich vollkommnere Bewegungen in sich vereinigt, als irgend ein menschliches Kunstwerk. l. c. p. 31. seq. Von unserer Seele nimmt er an, sie sei mit dem ganzen Körper verbunden, und man dürfe eigentlich nicht sagen, sie befinde sich an einer einzigen Stelle desselben mit Ausschluß der übrigen Theile. Jedoch übe sie ihre Thätigkeiten vorzugsweise und unmittelbar in der Zirbeldrüse, als in demjenigen Puncte unseres leiblichen Organismus, in welchem die von den doppelten Sinnesorganen aufgenommenen und weiter geleiteten Eindrücke sich vereinigen. De passionibus I. artic. 30 — 32. Princ. P. IV. 196.

Körpers sein kann, unserer Seele. Hiernach äußert sich die Seele in den sämmtlichen Arten der geistigen Thätigkeit. Aber die Wärme und die Bewegungen in uns sind ausschließlich dem Leib eigen und die Meinung ist falsch, daß die Seele dem Leibe Bewegung und Wärme ertheile [1]).

213. Die Seelenthätigkeiten sind unter zwei Hauptclassen zu ordnen. Sie sind nämlich theils Handlungen der Seele, theils leidende Zustände derselben. Handlungen sind alle Modificationen unseres Wollens, leidende Zustände dagegen alle Arten unserer Wahrnehmungen und Erkenntnisse. Von den Willensäußerungen beschränken sich einige auf die Seele selbst, andere beziehen sich auch auf den Leib. Gleichfalls sind die Wahrnehmungen und Erkenntnisse von doppelter Art, indem sie entweder die Seele selbst, oder den Leib zur Ursache haben. Zu den ersteren gehören an und für sich auch die Vorstellungen von unseren Willensäußerungen, da es gewiß ist, daß wir niemals etwas wollen, ohne zugleich dieses Wollen uns zu vergegenwärtigen, so daß in jeder Handlung des Wollens ein leidender Zustand des Vorstellens angetroffen wird. Weil aber hier die Vorstellung und die Willensthätigkeit zu einer wahren Einheit verknüpft sind, so erfolgt die Benennung nach demjenigen, was von beiden das Vorzüglichere ist, und man bezeichnet deshalb diese Seelenfunction als eine Handlung [2]). Unter den Vorstellungen, die aus dem Leibe herrühren und mit Hülfe der Nerventhätigkeit in unserer Seele entstehen, findet der Unterschied Statt, daß wir einige derselben zunächst auf die Außendinge beziehen, andere zunächst auf unseren Leib, noch andere auf unsere Seele selbst. Die der ersteren Art verdanken ihren Ursprung äußeren Gegenständen, durch welche gewisse Bewegungen in unseren Sin-

[1]) De pass. art. 3—5.

[2]) l. c. art. 17—19.

nesorganenu nd in unſerem Gehirn veranlaßt, und dergeſtalt die Wahrnehmungen bewirkt werden. Die zweite Art beſteht aus den Empfindungen der organiſchen Lebensbedürfniſſe, ſo auch des Schmerzes, der Wärme und überhaupt aller Zuſtände, welche wir als in unſeren Gliedern befindliche gewahren. Endlich die dritte Claſſe umfaßt die Gefühle der Freude, des Zornes und die übrigen Gemüthsbewegungen, die zuweilen durch Gegenſtände, welche auf die Nerven einwirken, häufig aber auch durch andere Urſachen erregt werden [1]).

4). Erfolg und Charakter der Carteſiſchen Philoſophie.

214. Die philoſophiſche Lehre des Descartes gewann ſchon während ſeines Lebens viel Aufmerkſamkeit, hauptſächlich in Frankreich und in den Niederlanden. Sie fand ſowohl Gegner als Anhänger in Menge, und gelangte vermittelſt der ihr gewidmeten Angriffe und Vertheidigungen, Widerlegungen und Erläuterungen zur allgemeinen Kenntniß des wiſſenſchaftlichen Publicums. Auch fehlte es nicht an Verſuchen, ſie von dem ihr eigenthümlichen Standpunct aus theils anzuwenden, theils fortzubilden und zu erweitern. Als Mängel, welche ſowohl dieſen Standpunct, wie das individuelle Verfahren ihres Urhebers charakteriſiren, ſind vornehmlich zu bezeichnen: 1) die Verwechſelung des logiſchen Denkens (das heißt, des an die Urtheilsform gebundenen Vorſtellens überhaupt) mit dem erkennenden Denken, welche in der Meinung des Descartes ſich ausſpricht, alle ſeine ihm als klar und deutlich vorkommenden Begriffsbeſtimmungen und Unterſcheidungen beſitzen kraft dieſer Deutlichkeit auch die Erkenntnißgültigkeit, 2) die Annahme, daß der Begriff von Gott, als von dem vollkommenſten Weſen dem menſchlichen Geiſt durch Gott urſprünglich eingepflanzt ſei, und daß die-

[1]) l. c. art. 22—25.

Ausdehnung, die andere in der Geistesthätigkeit das
wesentliche Attribut besitzen soll, eine Entgegensetzun
welcher theils der Begriff der Substanz keine feste A
mung erhielt, theils die Ableitung der Körperwel
dem göttlichen Wirken unbefriedigend blieb, theils
nicht einmal ein Versuch gemacht wurde, im Reiche d
hängigen Seins die Möglichkeit der Wechselwirkung z
dem Ausgedehnten und dem geistig Thätigen philos
nachzuweisen. Hierzu kommt überhaupt die zur Flüch
und Oberflächlichkeit ausartende Raschheit und Leic
unsres Denkers theils in der Behandlung, theils in d
seitigung der wichtigsten metaphysischen und psycholo
Probleme. Diese Mängel verhinderten aber nicht die
tige Einwirkung, welche die Cartesische Lehre auf die
sophische Denkart und Denkthätigkeit der nächstfol
Generationen durch ihre entschiedenen Vorzüge vor de
lastischen Philosophie, durch ihre Neuheit und ihre j
liche Frische und Lebendigkeit, durch ihre Originalitä
ihre Selbständigkeit, durch die Klarheit und Einfachk
res Gedankenganges, und durch die Leichtigkeit und
lichkeit ihrer Darstellung übte.

Gegner und Anhänger der Carteſiſchen Philoſophie.

1). Die Gegner überhaupt.

215. In der Reihe der Gegner der Carteſiſchen Philoſophie[1]) fanden ſich zwar einige ausgezeichnete Gelehrte und ſcharfſinnige Köpfe, welche mit ihren übrigen wiſſenſchaftlichen Verdienſten auch eine Theilnahme an den philoſophiſchen Bestrebungen verbanden und das Unzulängliche in den einzelnen Hauptſätzen des neuen Syſtems zum Theil richtig zu beurtheilen verſtanden, aber Keiner von ihnen hat die Entwicklung der Vernunftforſchung durch poſitive Leiſtungen wahrhaft gefördert. Unter ihnen ſind die bedeutendſten Peter Gaſſendi[2]),

[1]) Natürlicher Weiſe ſtanden die Anhänger der noch auf allen Lehranſtalten vorherrſchenden ſcholaſtiſchen Methode feindſelig der neuen Lehre gegenüber, am mächtigſten der Jeſuiterorden und zu Paris die Sorbonne, während daſelbſt mehrere Mitglieder des Oratoriums, ſo wie auch die Mitglieder des Port royal ihr zugethan waren. Die Gegner riefen die Macht der Kirche und des Staates gegen ihre Verbreitung zu Hülfe. In Holland wurde 1656 durch die Synode zu Dortrecht ihr Vortrag unterſagt, und dies Verbot im folgenden Jahre zu Delft wiederholt, daſſelbe geſchah auf der Univerſität zu Anjou 1675, zu Paris 1677, zu Leiden und Utrecht 1676. In Italien wurde vom Pabſte 1663 der Druck und das Leſen der Carteſiſchen Schriften verboten. Eine intereſſante Streitſchrift gegen die Carteſiſche Philoſophie erſchien in der Form eines Romanes, verfaßt von dem Jeſuiten Gabriel Daniel, unter dem Titel: Voyage du monde de Descartes suivant la copie de Paris, 1691, 12, in der lateiniſchen Ueberſetzung Amstelod. 1694, 12.

[2]) Geboren zu Chanterſier bei Digne in der Provence 1592, ſeit 1645 Profeſſor der Mathematik am Collège Royal zu

von Gibbon als der größte Gelehrte unter den damaligen Philosophen bezeichnet, welcher die Epikureische Lehre mit gewissen Modificationen sich angeeignet und dargestellt, die sowohl seinem christlichen Glauben, als insbesondere auch den Fortschritten seiner Zeit in der Naturkunde entsprachen, ferner der ebenfalls sehr gelehrte, alle Wissenschaften seiner Zeit umfassende Bischof Peter Daniel Huet [1]), der zur Philosophie als Skeptiker sich verhielt und im Bezug auf die übersinnlichen Erkenntnißgegenstände lediglich dem von Gott vermeintlich durch eine übernatürliche Offenbarung und Erleuchtung bewirkten Kirchenglauben die Gültigkeit und Zuverlässigkeit zuschrieb, und der vornehmlich als politischer Schriftsteller und durch seinen Versuch einer ersten besondren Bearbeitung des Staatsrechts bekannt gewordene Thomas Hobbes, dessen empiristische Lehrsätze wir etwas näher in Betracht ziehen werden.

Paris, starb daselbst 1655. Er trat als Gegner auf sowohl gegen die Aristotelische Philosophie, wie gegen die theosophischen Schwärmereien des Engländers Robert Fludd, und gegen die Cartesische Lehre. Von ihm rühren die „Objectiones quintae" gegen die „Meditationes" des Descartes her. Seine philosophische Hauptschrift ist: Syntagma philosophiae Epicuri cum refutationibus dogmatum, quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt, Hag. Com. 1655. u. 1659. 4.

[1]) Geboren 1630 zu Caen in der Normandie, Abt zu Annay und Bischof von Avranches, starb zu Paris im Profeßhause der Jesuiten 1721. Unter seinen Schriften sind für uns vorzüglich zu erwähnen: Traité de la foiblesse de l'esprit humain, Amsterd. 1723, 12, und Censura philosophiae Cartesinae. Par. 1689. 12.

2). Hobbes.

216. Thomas Hobbes[1]) erregte als ein origineller und
i den philoſophiſchen und politiſchen Verhandlungen ſeines
eitalters mit rüſtigem Eifer Antheil nehmender Denker
id Schriftſteller zu ſeiner Zeit großes Aufſehen. Jedoch
ben ſeine in dieſe Verhandlungen eingreifenden Unterſu-
ungen nur indirect durch Weckung der Polemik und durch
nregung gründlicherer Forſchungen einiges Gewicht für die
hiloſophie erlangen können. Denn ſie ſtehen zu der gan-
n Abſicht und Bedeutung des philoſophiſchen Strebens in
nem entſchiedenen Widerſtreit. Deſſenungeachtet iſt es für
n Zweck und Zuſammenhang unſerer Schilderungen nicht
ıangemeſſen, an dieſer Stelle eine überſichtliche Darſtellung
r Hauptpuncte ſeiner ſogenannten philoſophiſchen Lehre
ı geben. Wir werden an ihnen in ihrem Gegenſatze nicht
oß gegen die Carteſiſche, ſondern gegen alle höhere Ver-
ınftforſchung ein hervorſtechendes Beiſpiel aus der ganzen
laſſe der Vorſtellungsarten des ſtrengen Empirismus zum
orſchein bringen, dem mit Unrecht ein Platz unter den po-
iv philoſophiſchen Betrachtungsweiſen eingeräumt werden
ürde, da er nur durch ſkeptiſche Einwürfe gegen die eigent-
he Speculation eine gewiſſe negative Bedeutung erlangen

[1]) Geboren zu Malmesbury in der Grafſchaft Wilton 1588, geſt. 1679. Unter ſeinen philoſophiſchen Schriften ſind die bemerkenswertheſten: Elementa philosophica de cive, zuerſt Par. 1642, 4. Elementorum philosophiae sectio prima de corpore, engl. Lond. 1655, 8, latein. Amstelod. 1668, 4, sectio secunda de homine, engl. Lond. 1658, 4, latein. Amstelod. 1668, 4. Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis, engl. Lond. 1651, fol. latein. Amstelod. 1668, 4. Tripos in three discourses, 3. edit. Lond. 1684, 8. Von ihm ſind die „Objectiones tertiae“ gegen die Carteſiſchen „Meditationes“ verfaßt.

kann, und da er in Wahrheit die Bezirke der theoreti
und der praktiſchen Philoſophie zu vernichten, und an
Statt nichts Anderes, als Phyſik, empiriſche Pſycht
und eine empiriſche Klugheitslehre geltend zu machen tra

217. Gegenſtand der Philoſophie iſt nach Hobbes
Körper, deſſen Erzeugung gedacht, und der aus irge
nem Geſichtspuncte mit einem andern verglichen n
kann, oder Alles, woran Zuſammenſetzung und Auf
Statt findet. Für das Geſchäft der Philoſophie gilt
die Eigenthümlichkeit eines Dinges aus ſeiner Erzeu
und die Erzeugung aus ſeiner Eigenthümlichkeit zu erk
Demzufolge ſchließt er aus ihrem Gebiete die Lehr
Gott, als dem Unerzeugten, Ewigen und Unbegreifl
und überhaupt von denjenigen Objecten aus, welche
Körper, noch Beſchaffenheiten der Körper ſind [1]). Die
loſophie hat ihm zwei Haupttheile, weil es nach ihm
oberſte Gattungen von Körpern giebt. Die eine Ga
umfaßt die von der Natur zuſammengefügten, die N
körper, die andere die durch den menſchlichen Wille
gründeten, die Staatskörper. Hiernach unterſcheidet ſi
Naturphiloſophie und im weiteren Sinne die Philo
des Staates. Weil es zur Erkenntniß des Weſens der
gerlichen Geſellſchaft erfoderlich iſt, den Geiſt, die Er
dungsweiſe und die Sitten der Menſchen kennen zu l
ſo zerfällt die Philoſophie des Staates wiederum in
Theile. Der eine — die Ethik — handelt von den
gen Anlagen und den Sitten, ihr ſind die Logik un
Rhetorik, welche gleichfalls die Verſtandeskräfte des
ſchen betrachten, nebengeordnet. Der andere — die P
oder im engeren Sinne Philoſophie des Staates — h

[1]) De corpore P. I. c. 1. §. 2. 5. u. 8. c. 6. §. 1.

von den Pflichten der Bürger [1]). Seine Naturphilosophie enthält nach seinem Plane die reine und die angewandte Mathematik und Physik, und außerdem soll an ihrer Spitze eine „erste Philosophie" stehen, welche bloß zu erörtern hat, was Größe und Bewegung, — als die beiden Haupteigenschaften der Körper — sind [2]).

218. Alles Vorstellen und Erkennen leitet er aus den Sinneswahrnehmungen ab, die ihm für bloße Bewegungen in unserem leiblichen Organismus gelten, veranlaßt durch die Einwirkungen äußerer Körper [3]). Die von den Einwirkungen, nachdem sie aufgehört haben, zurückbleibenden innerlichen Bewegungen sind die Bilder der Einbildungskraft, welche den Stoff unseres denkenden Vorstellens ausmachen [4]). Zur Thätigkeit der Einbildungskraft gehört die Erinnerung und der sowohl ungeregelte, als geregelte Lauf unserer Vorstellungen [5]). Durch die Sprachbezeichnung der letzteren wird das Gedächtniß unterstützt und wird es möglich gemacht, universelle Begriffe zu bilden und diese auf die Individualvorstellungen zu beziehen. Es gibt nichts Allgemeines in der Natur, ausgenommen unsere allgemeinen Benennungen der Gegenstände, die benannten selbst sind einzelne und individuelle [6]). Die sprachliche Bezeichnung macht es ferner auch möglich, vermittelst der Verbindung der Worte Urtheile zu fällen. Die Verstandesthätigkeit ist nichts Anderes, als das Verstehen des Sinnes einer geordneten Rede.

---

[1]) l. c. c. 1. §. 9.

[2]) Leviathan P. I. c. 9. Man vergl. die Darstellung dieser Philosophia prima in der Schrift De Corpore c. 7—14.

[3]) Leviath. P. I. c. 1.

[4]) l. c. c. 2. u. 3.

[5]) l. c. c. 3.

[6]) l. c. c. 4. De Corp. P. I. c. 2. §. 9. u. 10.

Das Schließen beſteht darin, daß man entweder ein G
zes durch Zuſammenſetzung der Theile zu gewinnen, d
dasjenige zu finden ſtrebt, was übrig bleibt, wenn ein T
von dem anderen abgezogen worden, es iſt alſo weſen
ein Addiren und Subtrahiren, und auf dieſe beiden einfa
Grundthätigkeiten ſind alle zuſammengeſetzten Operati
im Denken, wie im Zählen zurückzuführen [1]). Der A
iſt diejenige unter den mannigfaltigen, häufig einander
gegengeſetzten Regungen des Verlangens, welche jede
zum Handeln beſtimmt, und kommt den Thieren, wie
Menſchen zu [2]). Die Freiheit iſt die Abweſenheit der
ßeren Hinderniſſe einer Handlung. Unſere Begierden
den durch Einwirkungen hervorgebracht, welche nicht in
ſerer Gewalt ſtehen. Auch könnte unſer Begehren nie
der zulängliche Grund einer Handlung werden, wenn
ein Zuſammenwirken der ſämmtlichen zur Ausführung e
derlichen Umſtände einträte. Inſofern dieſe Zuſammen
kung Statt findet, muß die Handlung geſchehen, und
dieſem Sinne iſt jede willkürliche That das Reſultat n
wendiger Urſachen. Das Zuſammentreffen der Umſt
aber iſt als Glied in einer unendlichen Reihe von Be
gungen enthalten, deren Beſtehen nur aus der göttli
Allmacht erklärt werden kann [3]).

219. In ſeiner Politik nimmt Hobbes einen urſprü
lichen rohen Naturzuſtand der Menſchen an, in welchem
nem Jeden auf gleiche Weiſe das Recht zukommen ſoll,
Leben und ſeine Glieder, ſo viel er vermag, zu beſchü
und daher auch die Mittel insgeſammt anzuwenden und

---

[1]) Leviathan P. I. c. 4. u. 5. De Corp. P. I. c. 2. 3. u. 4.

[2]) Leviath. l. c. c. 6.

[3]) Tripos (3. Ausg. 1684): Treatise of liberty and neces
p. 280. u. 311—313.

Handlungen auszuüben, ohne welche er sich nicht erhalten zu können glaubt [1]). Der Mensch besitzt in diesem Zustand und macht in ihm geltend einen natürlich rechtmäßigen Anspruch auf alle Dinge, welche ihm als wünschenswerth, als zur Erhaltung und Förderung seines Daseins dienlich erscheinen können, und jede Handlung ist ihm erlaubt [2]). Die Folge hiervon ist aber nothwendiger Weise, daß ein Krieg Aller gegen Alle, und für Keinen ein wirklicher Genuß seiner natürlichen Rechte Statt findet. Weil nun ein solches Verhältniß voll Feindseligkeit, Unsicherheit und Verwirrung dem allgemeinen Interesse widerspricht, so gibt die Vernunft das Fundamentalgesetz für das Beisammenleben der Menschen: man muß den Frieden suchen, wenn man ihn irgend erlangen kann, nur wo man ihn nicht zu erreichen vermag, soll man zum Kriege seine Zuflucht nehmen [3]).

220. Aus diesem Grundgesetz entspringt das abgeleitete Gesetz: der ursprüngliche Rechtsanspruch Aller auf Alles darf nicht behauptet, sondern gewisse Rechte müssen in einer künstlichen Verbindung der Menschen einer höchsten Gewalt übertragen werden [4]). Zur Erhaltung des Friedens und zu einer dauerhaften Vertheidigung in einer Gemeinschaft Vieler ist es unerläßlich, daß Alle im Bezug auf die gemeinsamen Angelegenheiten, auf das zum Frieden und zur Vertheidigung Nothwendige nur einen einzigen Willen haben. Dies ist lediglich insofern erreichbar, als jeder Einzelne seinen Willen dem Willen eines Andern, entweder eines Individuums oder einer Versammlung dergestalt unterwirft, daß Alles, was der Herrscherwille hinsichtlich der zum allgemei-

---

[1]) De Cive c. 1. §. 7. u. 8.
[2]) l. c. §. 10.
[3]) l. c. c. 1. §. 13. 14. u. 15. c. 2. §. 2.
[4]) l. c. c. 2. §. 3. c. 3. §. 1. Leviath. P. I. Prooem.

nen Frieden erfoderlichen Handlungsweisen beschließt, für den Beschluß der Gesammtmenge und eines jeden Einzelnen gilt. Die bezeichnete Unterwerfung erfolgt dadurch, daß die Zusammentretenden gegenseitig vermittelst eines Vertrags sich verpflichten, dem Willen des Individuums oder des Collegiums, welches sie als Oberhaupt anerkennen, nicht zu widerstehen, und ihm die Verfügung über ihr Vermögen und ihre Kräfte zur Vertheidigung gegen Andere nicht zu versagen. Indem nun die sich Unterwerfenden insgesammt das Recht über ihr Vermögen und ihre Kräfte dem Oberhaupt abtreten, so erlangt dieses eine zureichende Macht, um durch die Furcht vor derselben den Willen der Untergebenen zur Einheit und Eintracht bestimmen zu können. Die auf solche Weise in Folge des Vereines einer Menge von Menschen vertragsmäßig gebildete Einheit einer einzigen moralischen Person, deren Wille für den Willen aller Einzelnen geltend die Befugniß besitzt, die Kräfte und das Vermögen der Einzelnen zum Behuf des gemeinschaftlichen Friedens und der gemeinschaftlichen Vertheidigung zu gebrauchen, ist der Staat [1]). Die Pflichten der Herrscher sind sämmtlich in dem einen Grundsatz enthalten: das Wohl des Volkes ist das höchste Gesetz. Denn der Staat ist nicht um seiner

[1]) De Cive c. 2. §. 4. seq. c. 5. §. 3—9. Vergl. c. 12. §. 1—8, wo Hobbes bemerkt: regimini civili adversatur, praesertim vero monarchico, quod homines non satis distinguunt inter populum et multitudinem. Populus est unum quid, unam habens voluntatem et cui actio una attribui possit. Nullum horum de multitudine dici potest. Populus in omni civitate regnat, nam et in monarchiis populus imperat, vult enim populus per voluntatem unius hominis. Multitudo vero cives sunt, h. e. subditi. In democratia et aristocratia cives sunt multitudo, sed curia est populus. Et in monarchia subditi sunt multitudo, et (quamquam parodoxum sit) rex est populus.

willen, ſondern um der Bürger willen gegründet. Deshalb traten die Menſchen freiwillig in die urſprünglich geſtifteten Staaten, um ſo angenehm leben zu können, als es die Bedingungen des menſchlichen Daſeins verſtatten [1]).

---

[1]) l. c. c. 13. §. 2—4. Kurz zuvor, ehe Hobbes mit ſeiner philoſophiſchen Begründung des Staatsrechts hervorgetreten, hatte ſein Zeitgenoſſe, der berühmte Gelehrte und Staatsmann Hugo Grotius (Hugo de Groot, geb. zu Delft 1583, geſt. zu Roſtock 1645) in dem für die Entſtehung der neueren Rechtsphiloſophie Epoche machenden Werke de Jure belli et pacis (Par. 1625, 4.) die erſte wiſſenſchaftliche Bearbeitung des Völkerrechts unternommen. Er bahnte hierin den Weg zu den Unterſuchungen über das Weſen und das Princip des Rechts, deſſen Grund er in dem menſchlichen Geſelligkeitstrieb und deſſen oberſte Richtſchnur er in der Aufrechthaltung der geſelligen Verbindung gefunden zu haben glaubte, wobei er das Naturrecht als Inbegriff von Vorſchriften der geſunden Vernunft dem poſitiven Recht als dem willkürlich feſtgeſtellten entgegenſetzte. Nach dieſen Vorgängen des holländiſchen und des engliſchen Rechtslehrers gab zuerſt ein deutſcher, Samuel Pufendorf (geb. 1632 in der Nähe von Chemnitz, geſt. zu Berlin 1694) in ſeinem Werke de Jure naturae et gentium (Lund. 1672) dem ganzen Naturrecht eine wiſſenſchaftliche Form. Er behandelte hierin das Naturrecht als eine ſowohl von der poſitiven Offenbarung des Kirchenglaubens, wie von den Geſetzen des poſitiven Rechts unabhängige Vernunftwiſſenſchaft unſrer Befugniſſe und unſrer Pflichten, unterſchied hierbei nicht die Sphären der Sittlichkeit und des äußern Rechts, der philoſophiſchen Sittenlehre und der philoſophiſchen Rechtslehre, und ſuchte die Principien von Grotius und von Hobbes zu vereinigen. Nach ſeiner Anſicht iſt es theils die Hülfsbedürftigkeit des Menſchen, theils eine aus der Verderbtheit ſeiner Natur entſpringende Neigung, Andern zu ſchaden, welche zu dem oberſten natürlichen Gebote führt, die geſellige Verbin-

3). Die Anhänger der Carteſiſchen Philoſophie überhaupt.

221. Von den durch ſchriftſtelleriſche Leiſtungen bekannt gewordenen Freunden der Carteſiſchen Philoſophie haben die Meiſten, wie Louis de la Forge [1]), Claude de Clerſelier [2]), Jacques Rohault [3]), Pierre Sylvain Regis [4]), Antoine le Grand [5]), Johann Clauberg [6]) und Andere zwar durch ihre Empfehlung, Erläuterung und Verbreitung der neuen Lehre und zum Theil durch Ausführung mancher von Descartes

---

dung ſo ſehr als möglich zu erſtreben und zu bewahren. Dieſes Gebot erhält durch den Willen Gottes ſeine höchſte Sanction und begründet alle unſere Pflichten.

[1]) Er ſchrieb Anmerkungen zu der Abhandlung des Descartes „über den Menſchen," und verfaßte ſelbſt einen Traité de l'esprit de l'homme, Par. 1666, 4, lateiniſche Ueberſetzung Amſterd. 1669.

[2]) geſt. 1686, Herausgeber der Briefe von Descartes, Amſterdam 1668, und der nachgelaſſenen Schriften deſſelben, nämlich des Traité de l'homme und De la formation du Foetus, beide erſchienen ebendaſ. 1668, und De la lumière ou du monde, 1677.

[3]) geſt. 1675, Verfaſſer einer Physique, Par. 1671, 4.

[4]) geb. 1632, geſt. 1707. Von ihm beſitzen wir Cours entier de la Philosophie, contenant la Logique, la Métaphysique, la Physique et la Morale, Par. 1690, 4. 4 Tom.

[5]) Die von ihm zur Erläuterung des Carteſiſchen Syſtemes verfaßten Schriften ſind Philosophia vetus e mente Renati Descartes more scholastico breviter digesta, Lond. 1671, 12. Institutiones philosophiae secundum principia Renati Descartes nova methodo adornata et explicata, Lond. 1678. Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis, Norimb. 1679.

[6]) geb. zu Chartres 1625, geſt. 1665, lehrte die Carteſiſche Philoſophie zu Herborn und zu Duisburg. Seine Opera philosophica erſchienen zu Amſterdam 1691, 4.

loß angedeuteten oder auch übergangenen Puncte im Geiſte eines Syſtemes ein Verdienſt um ihr Zeitalter ſich erworben, jedoch nichts für uns berückſichtigungswerthes Eigenthümliches in der Fortbildung dieſes Standpunctes zum Vorſchein gebracht. Verhältnißmäßig bedeutender, als die Arbeiten der genannten Männer, iſt die von einem ungenannten Carteſianer verfaßte „Logik oder Kunſt des Denkens“ [1]). Mit ihr beginnt ein zweiter Zeitraum in der Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft, welche von Ariſtoteles bis zu ihrer Erſcheinung zwar vielfache Bearbeitungen, aber keine weſentliche Verbeſſerung erhalten hatte. Statt, wie bisher, die Syllogiſtik zum Hauptgegenſtand ihrer Erörterungen zu machen, betrachtet ſie die Lehren von dem Begriff und von dem Urtheil als den wichtigeren Theil und bereichert ſie mit einer Menge neuer Betrachtungen und Beſtimmungen im Sinne der Carteſiſchen Lehre. Dabei erklärt ſie die nach dem Vorgang des Ariſtoteles bisher immer hochgeſchätzten beiden Abſchnitte der früheren Logik, die Topik und die Kategorieenlehre, welche ſie bloß der geſchichtlichen Notiz halber in der Kürze anführt, für überflüſſig und ſogar für ſchädlich, weil ſie das Nachdenken, welches eine freie lebendige Thätigkeit ſein ſoll, in einen ſteifen Mechanismus binden. Zugleich bemerkt ſie ebenfalls mit Recht, daß die Zahl und Folge der angeblichen Kategorieen ohne ein zureichendes heuriſtiſches Princip von Ariſtoteles angenommen und keineswegs in dem Weſen des menſchlichen Denkvermögens begründet ſei. Hierdurch bewirkte ſie, daß kein Logiker von Bedeutung mehr dieſer beiden Abſchnitte ſich annahm, und daß ſie aus dem Gebiet der Logik ſich verloren.

---

[1]) La Logique ou l'art de penser, contenant outre les regles communes plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement, Par. 1664. Eine lateiniſche Ueberſetzung erſchien zu Utrecht 1666, zu Halle 1704 und 1718.

Nur zwei zu dieſer Schule gehörige Denker, Geulinx und Malebranche nehmen unſere nähere Berückſichtigung in Anſpruch, weil wir bei ihnen eine eigenthümliche Auffaſſung und Fortbildung Carteſianiſcher Lehrbegriffe antreffen.

4). Geulinx.

222. Arnold Geulinx [1]) entfaltete aus den oberſten Grundſätzen der Carteſiſchen Weltanſicht die unter dem Namen des Occaſionalismus oder der Hypotheſe der gelegentlichen Urſachen bekannte und nach ihm von mehreren Carteſianern [2]) angenommene, ja im Weſentlichen auch von Leib-

[1]) geb. zu Antwerpen gegen das Ende des erſten Viertels des ſiebzehnten Jahrhunderts, Profeſſor der Philoſophie zu Leiden, geſt. daſelbſt 1669. Unter ſeinen Schriften ſind die bedeutendſten Metaphysica vera et ad mentem Peripateticorum, opus posthumum, Amstel. 1691, 12, und Ethica, Amstel. 1665, vollſtändiger Lugd. 1675, und Amstel. 1709, 12. Außerdem beſitzen wir von ihm: Logica etc. Lugd. Bat. 1662 u. 1698, 12, Annotata praecurrentia ad Cartesii Principia, Dordraci, 1690, 4, Annotata majora in principia philosophiae Renati Descartes; accedunt opuscula philosophica ejusdem auctoris, Dordr. 1691, 4.

[2]) Zu dieſen gehört auch Balthaſar Bekker, geb. 1634 in einem Dorf in Weſtfriesland, Prediger zuerſt in der Nähe von Franeker, ſeit 1679 zu Amſterdam, 1692 wegen ſeiner heterodoxen Anſichten ſeines Amtes entſetzt, geſt. 1698. Er benutzte in ſeinem einſt vielgeleſenen, in mehrere Sprachen überſetzten und wohlthätig wirkenden Werke „De betoverde Weereld“ (Amſterd. 1691, 4 Bde. 4.) die durch Geulinx entwickelte Anſicht von der Unmöglichkeit, daß geſchaffene Geiſter auf Körper und Körper auf Geiſter unmittelbar einwirken können, um den zu ſeiner Zeit noch allgemein herrſchenden Wahnglauben an Geſpenſtererſcheinungen, Zauberei und Hexen zu widerlegen.

nitz festgehaltene Vorstellung hinsichtlich der Causalität der Veränderungen in der körperlichen und geistigen Welt. Die Verfolgung der Begriffe, welche Descartes über das Wesen und gegenseitige Verhältniß der schöpferischen und der erschaffenen, der denkenden und der ausgedehnten Substanz aufgestellt, führte ihn zu der Annahme: daß keine andere, als eine von dem Bewußtsein der Wirkungsweise begleitete Wirksamkeit möglich sei, daß weder wir selbst, noch andere Gegenstände etwas thun können, ohne zu wissen, wie es geschieht. Diesen Gedanken hielt er für ein Axiom, über dessen Gültigkeit alle Menschen einverstanden sein würden, wenn er nicht durch entgegenstehende, seit der Kindheit aufgenommene Vorurtheile in ihnen verdunkelt würde [1]).

223. Hieraus zog er die beiden Folgerungen, erstlich: es gibt keine Kräfte der körperlichen Substanz, die Körper bringen nicht durch eignes Vermögen die Erscheinungen hervor, die wir an ihnen gewahren, sondern die göttliche Allmacht ist in ihnen sämmtlich die einzige wirkende Ursache; zweitens: unser Geist ist nicht im Stande, auf unseren Leib und vermittelst dessen auf die Außendinge einzuwirken, weil er nicht weiß, wie eine Thatsache dieser Art bewerkstelligt werden kann, welche ihm ungeachtet seiner Bekanntschaft mit ihr durchaus unbegreiflich bleibt, und eben so wenig können die leiblichen Zustände und Functionen eine Veränderung in der Seele hervorbringen. Unsere gesammte geistige Thätigkeit bleibt in den Grenzen des Vorstellens beschränkt. Unser Geist und Leib üben und erleiden jeder für sich, in der jedem angehörigen Sphäre nach eigenthümlichen Gesetzen, was

[1]) Metaphys. p. 26. u. 27: facit enim et impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat. Est hoc principium evidentissimum per se, sed per accidens et propter praejudicia mea et antecaptas opiniones redditum est nonnihil obscurius.

in ihnen vorgeht. Gott aber bewirkt es, daß dieſe beiden an und für ſich getrennten Sphären auf einander ſich beziehen, daß bei der Gelegenheit, wo eine Veränderung im Vorſtellen eintritt, eine ihr entſprechende in der Körperwelt ſich ereignet und umgekehrt, Gott bringt auf bloße Veranlaſſung von Seelenzuſtänden körperliche Zuſtände, und auf Veranlaſſung von dieſen jene hervor [1]). Obgleich auf das deutlichſte eingeſehen werden kann, daß ſich dieſes ſo verhält, bleibt für uns dennoch die Weiſe unerkennbar, nach welcher Gott dies Alles ausführt. Aber es würde ungereimt ſein, wenn wir aus dem Grunde, weil uns die Weiſe der Sache unbekannt iſt, die Sache ſelbſt läugnen wollten, welche uns durch vernünftige Ueberlegung zur bekannteſten und einleuchtendſten werden muß. Dem gemäß kennen wir mit der zweifelloſeſten Gewißheit die Stellung, welche dem Menſchen in der Ordnung des Ganzen angewieſen worden. Wir ſind zur Betrachtung der Welt beſtimmt, wir ſollen bloß Zuſchauer, nicht aber handelnde Perſonen auf ihrem Schauplatze ſein. Die Welt ſelbſt kann jedoch ihre Geſtalt unſerem Geiſte nicht darſtellen, ſondern Gott gewährt uns dieſes Schauſpiel auf eine unausſprechliche und unbegreifliche Art, und deshalb ſind wir ſelbſt unter den erſtaunenswerthen Wundern, deren Anſchauung er uns verleiht, ſein größtes und fortwährendes Wunder [2]).

---

[1]) l. c. p. 27 — 33. Ethic. edit. 1709. Tract. I. C. II. Sect. 2. p. 110 — 142.

[2]) Ethic. l. c. p. 141: tantummodo spectare me hunc mundum, ipsum tamen mundum non posse se mihi spectandum exhibere, solum Deum mihi exhibere illud spectaculum, idque modo ineffabili, incomprehensibili, quapropter inter stupenda Dei miracula, quorum me in hoc mundo spectaculo dignatur, ego ipse spectator maximum ejus sum et juge miraculum.

224. In ſeiner Sittenlehre wollte Geulinx den von ihm
genommenen Grundfehler der griechiſchen Moralſyſteme ver-
ſſern, nach welchem ſie die Selbſtliebe zu ihrem Princip ge-
acht und die Tugend bloß als das Mittel zur Erreichung
r Glückſeligkeit betrachtet haben ſollen [1]). Er nahm an, die
ugend beruhe auf dem feſten Vorſatze, zu thun, was die rich-
ge Vernunft, die in uns das Ebenbild der Gottheit ſei, zu
un beſchloſſen habe. Dieſer Vorſatz ſei die Liebe zur Ver-
unft, und als ſolche eine wirkſame Liebe, die von der bloß
pfindenden Liebe ſich unterſcheide [2]). Sie äußere ſich in
er Hauptrichtungen, welche an die Stelle der bisher ange-
mmenen vier Cardinaltugenden (prudentia, justitia, fortitudo,
mperantia) treten ſollen. Die erſte ſei die ſorgfältige Auf-
erkſamkeit [3]) auf die Gebote der Vernunft, die zweite das
ehorchen [4]) als die Unterwerfung des Willens unter dieſel-

---

[1]) Ethic. Praef. Auctor. ad Lector. p. 4. u. 5: omnes (gentiles) philautia seduxit, neminem hic eximium facio, ne magnum quidem Platonem.

[2]) Ethic. Tract. I. c. I. p. 9—48. Geulinx ſetzt zunächſt die wirkſame Liebe (amor effectionis) der bloß empfindenden Liebe (amor affectionis) entgegen, jene wird von ihm als quodvis firmum propositum, dieſe als quaevis in humana mente suavitas erklärt. Alsdann unterſcheidet er drei Arten der wirkſamen Liebe. Die eine iſt ihm amor benevolentiae, als propositum firmum alteri benefaciendi, die zweite amor concupiscentiae, als firmum propositum aliquid consequendi, die dritte, die bisher in den philoſophiſchen Schulen noch nicht genug anerkannt ſei, und auf welche nach ſeiner Meinung die Tugend ſich gründet, wird von ihm als amor obedientiae bezeichnet und erklärt als firmum propositum id exsequendi, quod alius jusserit. l. c.

[3]) diligentia.

[4]) obedientia.

ben, die dritte die Gerechtigkeit [1]) als ihre wirkliche Be gung, die vierte endlich die Demuth [2]), welche alles Ueb dagegen für nichts erachte [3]). Nur in dem Kreiſe der l durch beſtimmten tugendhaften Denkart könne die wahre G ſeligkeit erreicht werden, welche unter den Belohnungen Tugend die zweite nächſt der Freundſchaft mit Gott — der erſten — ſei [4]). Ungeachtet der Menſch gemäß der fallehre des Occaſionalismus nicht ſelbſt in der Außenwe handeln vermag, ſo führt dies dennoch nach der Mei von Geulinx für unſre ſittliche Beſtimmung und Verp tung [5]) keine Beſchränkung herbei, weil wir den göttl Abſichten mit Freiheit beiſtimmen, weil wir mit Freihei ſere Entſchlüſſe faſſen und hierdurch Gott zu gewiſſen kungen veranlaſſen können.

5). Malebranche.

225. Eine zum Theil der Geulinxſchen ähnliche, g falls aus Prämiſſen des Carteſiſchen Syſtemes abgeleitet im Vorſtellungskreiſe deſſelben entworfene, aber ſowohl ſinnigere, als auch vollſtändiger ausgebildete Anſicht üb Art der Abhängigkeit unſeres Erkennens und Wollens den Veränderungen in der Körperwelt von Gott finden

[1]) justitia.

[2]) humilitas.

[3]) l. c. p. 47 — 106.

[4]) l. c. Tract. V. p. 359 — 381. Folgende „praemia vir werden hier von Geulinx angenommen und beſchri 1) amicitia cum Deo, 2) felicitas, 3) pax, 4) doctrina disciplina, 5) dignitas, 6) amicitia cum bonis, 7) accid praemium (amari, honorari, laudari, coli, regere, gaudiis et delectationibus innumerabilibus affluere), 8 virtus.

[5]) Zu vergl. über die obligationes hominis l. c. p. 146 — 2

den Schriften des geist- und gemüthvollen, und ungeach-
: einer orthodox kirchlichen Denkart durch seine reine
ahrheitsliebe und Frömmigkeit ehrwürdigen Nicole Ma-
ranche [1]). Er unterscheidet in der menschlichen Intelli-
nz vier Erkenntnißweisen. Erstlich — behauptet er — er-
nnt man einen Gegenstand durch ihn selbst ohne vermit-
lnde Vorstellungen, wenn derselbe auf unseren Geist un-
ittelbar einwirkend sich ihm offenbart. Auf solche Weise
rd Gott allein von uns erkannt, er erleuchtet durch seine
gne Substanz unsere Seele, ihn erblicken wir vermöge einer

[1]) geb. zu Paris 1638, trat 1660 in das Oratorium Jesu daselbst, ward 1699 Ehrenmitglied der dortigen Akademie der Wissenschaften, und starb 1715. Er fühlte sich durch Form und Inhalt der Carteſiſchen Schriften in hohem Grade angesprochen und fand in ihnen die Grundsätze einer wahrhaft christlichen Vernunftforschung, welche mit dem Systeme der Kirche und den Lehren des Augustinus in der erfoderlichen Uebereinstimmung ständen, und durch welche die Irrthümer der heidnischen Philosophen, namentlich des Aristoteles, siegreich widerlegt sein. Indem er die von seinem Vorgänger nur kurz berührten Untersuchungen über die Natur und Einrichtung des menschlichen Geistes, über dessen doppelte Beziehung zu Gott und zu der Körperwelt, über die Quellen der Irrthümer und der Vergehungen, und über die Methode der Erkenntniß des Wahren mit Ausführlichkeit und Sorgfalt anstellte, so entstand seine besonders in Frankreich vielgelesene und für die französische Philosophie unter dem Einfluß des Katholicismus noch immer als das Hauptwerk der neueren Metaphysik geltende Schrift De la recherche de la vérité (zuerst 1673 zu Paris, 3 Bde. 12, die siebente Auflage 1712, 4 Bde. 12.). Seine kleineren Schriften Conversations chrétiennes, 1677, De la nature et de la grace, 1680, Méditations chrétiennes et métaphysiques, 1683, Traité de Morale, 1684, Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, 1688, und andere, sind zusammen herausgegeben zu Paris 1723.

unmittelbaren Anschauung. Vernünftiger Weise läßt sich nicht denken, daß eine erschaffene Sache zum Vergegenwärtigungsmittel des Unendlichen dienen, daß das schrankenlose allgegenwärtige Wesen vermittelst einer Vorstellung, also durch ein besonderes, von ihm verschiedenes Etwas aufgefaßt werden könne. Zweitens erkennt man durch vermittelnde Vorstellungen die körperlichen Dinge nebst ihren objectiven Eigenschaften, drittens durch Selbstbewußtsein die Zustände der eignen Seele. Viertens gewinnen wir durch Muthmaßung von den Seelenzuständen anderer Menschen und auch der Engel eine Anerkennung, indem wir voraussetzen, daß dieselben mit den unsrigen im Wesentlichen gleichartig sind [1]).

226. Alle Dinge, welche wir durch vermittelnde Vorstellungen erkennen, erblicken wir in Gott zufolge unserer Vereinigung mit ihm. Zum richtigen Verständnisse dieser Wahrheit muß Folgendes erwogen werden. Gott allein war, bevor die Welt geschaffen wurde, und sie erkennend und vorstellend verwirklichte er sie. Die Vorstellungen, welche Gott von der Welt hat, sind von ihm selbst nicht verschieden, und so sind alle Creaturen, selbst die materiellsten in Gott, obschon auf eine durchaus geistige und für uns unbegreifliche Weise. Gott schaut in seinem eignen Selbste das Wesen aller Dinge und zugleich auch ihre Existenz an, da sie hinsichtlich ihres Daseins gänzlich von seinem Willen abhängen [2]). Ferner ist er durch seine Allgegenwart auf das innigste mit unseren Seelen verbunden, so daß man sagen kann, er ist der Aufenthaltsort der Geister, wie die Räume im gewissen Sinne der Aufenthaltsort der Körper sind [3]).

---

[1]) De la rech. (édit. Par. 1749.) III. chap. 7. §. 1. 2. p. 113 — 116.

[2]) l. c. chap. 5. p. 92.

[3]) l. c. chap. 6. p. 95.

Hiernach ist mit Sicherheit anzunehmen, daß unser Erkenntnißvermögen die göttlichen Werke in Gott, der sie vorstellt, anschauen kann, vorausgesetzt, daß er sie uns dergestalt offenbaren will. Zuverlässig aber will er dies lieber, als in jedem einzelnen Verstand eine unendliche Menge von Vorstellungen erschaffen, wie aus mehreren Gründen einleuchtet. Erstlich bewerkstelligt er niemals durch weitläufige verwickelte Anstalten, was auf einfachem und leichtem Wege ausgeführt werden kann [1]). Zweitens versetzt er uns in die möglichst große Abhängigkeit von ihm, indem er uns die Dinge in ihm selbst wahrnehmen läßt [2]). Drittens ergibt sich aus der Thatsache unseres Verlangens nach Erforschung der Dinge, welches darauf gerichtet ist, alle Dinge näher zu erwägen, bald das eine, bald das andere, daß sie insgesammt unserem Geiste gegenwärtig sein müssen, obgleich nur auf eine verworrene und ganz allgemeine Weise. Dies können sie aber lediglich dadurch sein, daß Gott unserem Geiste gegenwärtig ist, welcher sie alle in der Einfachheit seines Wesens umfaßt [3]). Viertens unterliegt es keinem Zweifel (und hierin liegt zugleich der schönste, erhabenste, gründlichste und einfachste, nämlich der ontologische Beweis für Gottes Existenz), daß unsere Vernunft das Unendliche anerkennt, ungeachtet sie es nicht begreift, und daß sie eine sehr deutliche Idee von Gott hat. Diese kann sie aber nicht anders, als vermöge ihrer Vereinigung mit ihm besitzen, denn es ist keineswegs denkbar, daß unser Begriff von dem unendlich vollkommenen Wesen etwas Erschaffenes sei. Unser Geist besitzt nicht nur die Anerkennung des Unendlichen, sondern er besitzt sie sogar vor der des Endlichen. Denn wir denken das unendliche Wesen schon allein dadurch, daß wir das Wesen überhaupt

[1]) l. c. p. 96. u. 97.

[2]) l. c. p. 99.

[3]) l. c. p. 100. u. 101.

denken, ohne zu bestimmen, ob es endlich oder unendlich ist. Um aber ein endliches Wesen zu denken, muß man in mancher Hinsicht den allgemeinen Begriff des Wesens beschränken, der also vorausgeht. Dem gemäß erkennen wir jeden Gegenstand nur in der Idee, welche wir von dem Unendlichen haben. Weit gefehlt, daß diese aus dem verworrenen Durcheinander aller Vorstellungen des Besonderen gebildet sei, bestehen im Gegentheile die letzteren bloß durch die Theilnahme an ihr, auf gleiche Weise, wie Gott sein Wesen nicht von den Geschöpfen erhält, sondern die Geschöpfe nur unvollkommene Theilnehmer an dem göttlichen Wesen sind [1]). Endlich fünftens ist es nicht möglich, daß der höchste Endzweck der Handlungen Gottes auf etwas Anderes gerichtet sei, als auf ihn selbst. Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit, daß das Licht der Erkenntniß, welches er uns verleiht, uns nur etwas sehen läßt, was in ihm ist [2]).

227. Auf gleiche Weise, wie wir keine Gegenstände schauen würden, wenn wir nicht Gott schaueten, würden wir keine Gegenstände zu lieben vermögen, wenn nicht Gott unaufhörlich die Liebe zu ihm, mithin zu dem Guten überhaupt in uns erregte. Der Wille oder das Begehrungsvermögen des Menschen, also was dasselbe sagt, die Fähigkeit, verschiedene Güter zu lieben, ist der natürliche Antrieb, der uns zu dem unbestimmten allgemeinen Guten hinführt. Unsere Freiheit ist nichts Anderes, als die Kraft unserer Seele, diesem Antrieb die Richtung auf bestimmte uns gefallende Gegenstände zu geben, und so zu bewirken, daß unsere Neigungen in der Sphäre besonderer Objecte verweilen, während sie vorher unbestimmt waren, und auf das allgemeine Gute, das heißt, auf Gott sich bezogen, welcher allein das allgemeine

[1]) l. c. p. 101. u. 102.

[2]) l. c. p. 103. seq.

lute ist, weil er alle besonderen Güter in seinem Wesen einhließt [1]). Hiernach sind die einzelnen Willensrichtungen er Neigungen, welche den Geschöpfen zugewandt werden, oß nähere Bestimmungen der auf den Schöpfer gerichten Liebe, wie die einzelnen Vorstellungen, welche wir von n Geschöpfen haben, bloß Beschränkungen der Idee des chöpfers [2]).

228. Der menschliche Wille ist an und für sich eine inde Macht und kann sich nur auf Gegenstände wenden, lche das Erkenntnißvermögen ihm vorhält. Deshalb verig er nur insofern den allgemeinen Antrieb zum Gun und seine besonderen natürlichen Neigungen zu bestimen, als er dem Erkenntnißvermögen gebietet, ihm irgend

[1]) l. c. chap. 1. §. 2. p. 13. Durch Gott wird zwar nach Malebranche's Ansicht der Mensch auf eine unwiderstehliche Weise zur Liebe des Guten überhaupt hingezogen. Da aber jedes besondere Gut nicht alles Gute in sich einschließt, wie dies unser Verstand immer mit Deutlichkeit anerkennt, so werden wir nicht auf solche Weise zur Liebe der besonderen Güter gelenkt. Es steht uns frei, entweder bei einem gegebenen angenehmen Gegenstande mit unserer Neigung stehen zu bleiben, oder von da auf andere Dinge unsere Wünsche zu wenden. Wir vermögen immer die Ueberlegung anzustellen, ob der besondere uns anlockende Gegenstand für uns in einem angemessenen Verhältnisse zu dem allgemeinen Guten sich befindet, und ob er also wahrhaft begehrungswerth ist oder nicht. Bei dieser Ueberlegung wird der Mensch durch die Aussprüche seines Gewissens geleitet. Er sündigt, wenn er einem solchen Ausspruche zuwider dem Genuß eines besondern Gutes sich ergibt, anstatt, wie er könnte und sollte, auf andere Objecte mit seiner Neigung überzugehen. l. c. Vergl. IV. chap. 1. §. 3. u. 4. p. 198—200. chap. 2. §. 1. u. 2. p. 204—208.

[2]) l. c. III. chap. 6. p. 105.

einen bestimmten Gegenstand darzustellen. Die uns zukommende Fähigkeit, unsere Neigungen zu bestimmen, schließt nothwendig das Vermögen in sich, unsere Erkenntniß auf die Gegenstände zu wenden, die uns gefallen [1]). Auch unsere Urtheile werden eigentlich nicht von dem Erkenntnißvermögen, sondern von dem Willen gebildet, welcher in den ihm eigenthümlichen Aeußerung bei demjenigen stehen bleibt und mit demjenigen sich begnügt, was durch jenes ihm vorgehalten wird. Daher ist es nur der Wille, der uns in Irrthümer stürzt. Nämlich von Seiten des Erkenntnißvermögens ist zwischen einer einfachen Vorstellung, einem Urtheil und einem Schlusse kein anderer Unterschied, als daß in der ersteren ein einfacher Gegenstand ohne Beziehung auf einen anderen aufgefaßt wird, während in den Urtheilen die Beziehungen zwischen zwei oder mehreren Dingen, und in den Schlüssen diejenigen Verhältnisse vorgestellt werden, welche zwischen den Beziehungen der Dinge bestehen. Mithin sind alle Operationen des Erkenntnißvermögens als solche bloße Vorstellungen. Der Wille macht sie erst zu Urtheilen und Schlüssen, indem er selbstthätig bei demjenigen verweilt, was ihm von dem Erkenntnißvermögen unwillkürlich in einem bloß passiven Zustande dargeboten wird [2]). Bei ganz einleuchtenden Gegenständen ist er allerdings genöthigt, mit dem Vorgestellten sich zu begnügen, und indem er dieses thut, das Urtheil oder den Schluß zu fällen. So lange aber an einem Gegenstande, den wir betrachten, noch etwas dunkel ist, steht es uns frei, nicht in das Urtheil oder in den Schluß einzuwilligen. Alsdann kann der Wille dem Erkenntnißvermögen noch gebieten, in neue Untersuchungen sich einzulassen [3]). In der Lage, in welcher wir hiernieden un-

[1]) l. c. I. chap. 1. §. 2. p. 14—15.

[2]) l. c. chap. 2. §. 1. p. 17—20.

[3]) l. c. §. 2. p. 21.

efinden, kennen wir die Dinge nur auf eine unvollkommene Weise. Daher ist es unentbehrlich, daß wir diese Freiheit er Unentschiedenheit besitzen, vermöge welcher wir im Stande nd, unseren Vorstellungen die zum Urtheil erfoderliche Beiimmung zu versagen. Die Freiheit ist uns von Gott zu em Zwecke verliehen, daß wir uns hüten, nicht in Irrthüer und in alle die Uebel zu verfallen, welche aus unseren Irrthümern entspringen. In ihrem Gebrauche sollen wir nie durch bloße Wahrscheinlichkeit, sondern immer nur durch die Wahrheit zu entschiedenen Urtheilen uns bestimmen lassen. Hieraus ergeben sich zwei allgemeine Regeln zur Vermeidung des theoretischen und des praktischen Irrthumes. Die erste, welche das Wissen betrifft, lautet: man darf seine volle Beistimmung nur denjenigen Sätzen geben, welche als so einleuchtend wahr sich kundgeben, daß man ihnen dieselbe nicht verweigern könnte, ohne eine innere Unlust und Vorwürfe der Vernunft dabei zu empfinden. Die zweite für das Handeln ist: man darf ein Gut nie unbedingt lieben, wenn man ohne Gewissensbisse gleichgültig gegen dasselbe sein kann [1]).

229. Gott ist aber nicht allein für das Erkennen und Wollen der geistigen Einzelwesen, sondern auch hinsichtlich der Veränderungen in der Körperwelt die einzige wahre wirkende Ursache. Erstlich ist es für uns einleuchtend, daß ein Körper die Kraft besitzt, sich zu bewegen. Uns gehören nur zwei Hauptclassen der Vorstellungen an, nämlich Vorstellungen von Geistern und von Körpern, und da wir loß dem gemäß von den Gegenständen zu reden berechtigt nd, wie wir sie fassen und anerkennen, so dürfen wir leiglich nach diesen beiden Vorstellungsarten unsere Urtheile ufstellen und folgern. Das Wesen des Geistes besteht nur

[1]) l. c. §. 3. u. 4. p. 25—28.

im Denken, so wie das Wesen der Materie nur in der Ausdehnung besteht, und nach den verschiedenen Modificationen des Denkens wirkt der Geist bald mit dem Willen, bald mit der Einbildungskraft, und besitzt er überhaupt eine Mehrzahl besonderer Formen, gleich wie nach den verschiedenen Modificationen der Ausdehnung die Materie bald Wasser, bald Holz, bald Feuer ist, und eine unendliche Menge anderer besonderer Formen hat. Weil nun in unserem Begriffe von den ausgedehnten Dingen die Erkenntniß enthalten ist, daß sie nicht selbst sich bewegen können, so müssen wir schließen, daß eine geistige Kraft sie bewegt [1]). Zweitens erblicken wir bei genauerer Erwägung unseres Begriffes von den endlichen Geistern, daß zwischen ihrem Willen und der Bewegung irgend eines Körpers keine nothwendige Verknüpfung Statt findet und vorhanden sein kann [2]). Dagegen ergibt es sich aus unserer Idee von Gott, als dem unendlich vollkommenen und mithin allmächtigen Wesen, daß zwischen seinem Wollen und der Bewegung aller Körper ein solcher Causalzusammenhang besteht, dem zufolge es unmöglich ist, zu denken, er wolle, daß ein Körper bewegt werde, ohne daß es geschieht. Wir sind daher genöthigt zu behaupten, daß allein sein Wille die Körper zu bewegen vermag, wenn wir die Sache so aussprechen, wie wir sie denkend erkennen, und nicht, wie wir sie sinnlich wahrnehmen. Die bewegende Kraft wohnt nicht den Körpern ein, die sich bewegen, weil sie nichts geringeres ist, als der Wille Gottes selbst. Eine natürliche Ursache ist keine wirkliche und wahrhafte, sondern sie ist nur eine Gelegenheitsursache, eine Veranlassung, welche den Urheber der Natur bestimmt, so oder anders in diesem oder jenem Falle zu handeln. Die sämmtlichen Naturkräfte sind nichts Anderes, als der stets wirksame göttliche Wille,

[1]) De la rech. VI. chap. 3. p. 103 — 104.
[2]) l. c.

dem allein und wesentlich die Macht des Hervorbringens, Wirkens und Handelns angehört [1]).

230. Malebranche hatte das Cartesische System mit Liebe ergriffen, weil in demselben nicht bloß die einfache, klare und ihm als bündig erscheinende Behandlung der Probleme, sondern auch die Harmonie mit dem christlichen Glauben seiner Denk- und Empfindungsweise zusagte, in welcher das Bedürfniß nach Speculation mit einer vorherrschenden Stimmung zur Andacht und zum religiösen Enthusiasmus sich paarte. Ihm war es in dem Bezirke der philosophischen Betrachtung hauptsächlich darum zu thun, den höchsten denkbaren Grad der Abhängigkeit sowohl der körperlichen Natur als der geschaffenen Geister von Gott, und zugleich die Erhabenheit unserer Seele über den Körperstoff nachzuweisen. Diesem Zweck entsprach die neue philosophische Lehre, indem sie die Wirklichkeit in den Gegensatz der körperlichen und der geistigen Substanz zerfallen ließ und alle Wahrheit des Erkennens, wie alles Dasein der Dinge aus der freien Wirksamkeit eines rein geistigen vollkommensten Wesens ableitete, dessen uns angeborne Idee in ihrem Inhalte die Bürgschaft für ihre objective Gültigkeit tragen soll. Dabei ließ das, was diese Lehre bereits festgestellt, ihrem gedankenreichen und von Productivität keineswegs entblößten Freunde hinreichenden Spielraum für eine selbstthätige Geistesbewegung in der Ausbildung seiner Lieblingsansichten. Was er aber als Denker in den Principien des Cartesischen Lehrgebäudes für unzulänglich hätte anerkennen müssen, das erschien dem frommen Gläubigen in der Gestalt eines Vorzuges.

[1]) l. c. p. 105—109.

3. Spinoza.

231. Dagegen gab ſich der Mangel an Einheit und Gründlichkeit in dieſem Lehrgebäude, inſoweit er die metaphyſiſchen Beſtimmungen des Cauſalzuſammenhangs der Wirklichkeit betraf, dem tiefſinnigſten unter den philoſophirenden Zeitgenoſſen des Malebranche, dem Benedict (Baruch) Spinoza [1]) kund. Spinoza hatte, bevor er die Ausarbeitung

[1]) aus einer portugieſiſch-jüdiſchen Familie zu Amſterdam 1632 geboren. Die kirchliche Gemeinſchaft mit ſeinen früheren Glaubensgenoſſen gab er auf, ohne jedoch zum Chriſtenthum überzugehen. Eine vom Churfürſten von der Pfalz Karl Ludwig ihm angetragene Profeſſur der Philoſophie auf der Univerſität zu Heidelberg ſchlug er aus, und lebte, nachdem er ſeine Vaterſtadt verlaſſen, erſt zu Rynsburg bei Leyden, dann in Voorburg bei Haag, zuletzt in Haag in völliger Zurückgezogenheit von äußeren Berufsgeſchäften, zum Theil mit der Verfertigung optiſcher Gläſer ſich beſchäftigend, hauptſächlich ſeinem inneren Berufe. Er ſtarb zu Haag 1677. Während ſeines Lebens erſchienen von ihm Renati Descartes principiorum philosophiae Pars I. et II. more geometrico demonstratae, nebſt einem Fragment des dritten Theils, accesserunt Spinozae Cogitata Metaphysica, Amstelod. 1663, 8, Tractatus theologico-politicus etc. Hamb. (eigentl. zu Amſterdam) 1670, 8. In der erſten dieſer beiden Schriften hat er nur Lehrbegriffe des Carteſiſchen Syſtems darzuſtellen und zu demonſtriren beabſichtigt. In der zweiten theilt er ſeine philoſophiſch und hiſtoriſch kritiſchen Unterſuchungen mit über den Offenbarungsbegriff des alten Teſtaments und über die Abfaſſung der Schriften deſſelben, ferner über die den Apoſteln Jeſu in ihren Briefen zukommende Autorität, über die Bedeutung der heiligen Schrift und des Wortes Gottes, über das Verhältniß zwiſchen Philoſophie und Theologie, über die Grundlagen des Staats,

s vorhandenen Theiles seines Systems unternahm, dessen llständigere Ausführung durch seinen frühzeitigen Tod verndert wurde, das Verständniß der Carteſischen Lehre sich eigen gemacht, und ihre Grundlage nebst ihren allgemeiin metaphysischen Sätzen in der geometrischen Methode rgestellt, welche er für die einzig zulängliche zur Entwickng philosophischer Wahrheiten hielt. Diese Lehre übte e sehr bedeutende sowohl positive, als negative Einwirng auf den Gesichtskreis, den Ausgangspunct und die ichtung seiner eignen Speculation. Er wandte seinen Blick i der Prüfung der Ansichten seines Vorgängers hauptsächh auf das Ungenügende in der von jenem gegebenen Erärung und Eintheilung des Begriffes der Substanz, und chte vor Allem diesen ontologischen Grundbegriff richtig

über die Staatsverfassung der Hebräer unter Moses und vor Erwählung der Könige, endlich über das Verhältniß des Religionscultus zur Staatsgewalt. Die von ihm hinterlassenen und gleich nach seinem Tode von seinem Freunde Ludwig Meyer zu Amsterdam 1677, 4. herausgegebenen Schriften sind: 1) sein Hauptwerk Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, worin er zunächst seine metaphysische Theologie und Psychologie aufgestellt und alsdann aus diesen Grundlagen seine Darstellung des Wesens der Sittlichkeit abgeleitet hat, 2) Tractatus politicus, welcher seine Rechts- und Staatslehre enthält, jedoch von ihm nicht vollendet worden ist, 3) Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur, eine allgemeine Methodologie des wissenschaftlichen Erkennens, die gleichfalls ein Fragment geblieben. Auch eine unvollendete hebräische Grammatik ist von ihm vorhanden. Hierzu kommen noch Epistolae doctorum quorundam virorum ad Benedictum de Spinoza et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes.

festzustellen, dessen Definition das eigentliche Fundament aller seiner Demonstrationen wurde. Hierauf gründete er ein Gebäude speculativ theologischer, psychologischer und ethischer Lehrbegriffe, welches er „Ethik" nannte, weil hierin die versuchte Enthüllung des Wesens der Sittlichkeit als Ziel und letztes Resultat der ganzen Untersuchung hervortrat, und in welchem zum erstenmal der Pantheismus in seiner strengen ungemilderten Eigenthümlichkeit sich geltend machte. Diese Eigenthümlichkeit beruht auf der Annahme, die Vielheit der abhängigen Dinge sei nichts Anderes, als die nothwendige Selbstdarstellung, die unerläßliche Ausdrucksweise der Einheit des selbständigen Seins, so daß eben so sehr die allgemeine Geistesthätigkeit nur in der Allheit der nach verschiedenen Abstufungen geistig thätigen Einzelwesen, wie die allgemeine Körperlichkeit nur in der Allheit der nach verschiedenen Graden der Vollkommenheit körperlichen Einzelwesen ihre Objectivität, ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit besitze. Die Methode Spinoza's ging aus seinen Meinungen über die Natur unsres Erkennens hervor. Er theilte die „Ethik" in fünf Abschnitte. Der erste mit der Ueberschrift „von Gott" enthält seine Ontologie und Theologie, der zweite „von der Natur und dem Ursprung des Geistes" nebst dem dritten „von dem Ursprung und der Natur der Affecte" umfaßt seine Psychologie, hierauf folgt im vierten „von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affecte" und im fünften „von der Macht der Intelligenz oder von der menschlichen Freiheit" die ethische Lehre. Die metaphysische Kosmologie ließ er unbearbeitet, widmete aber der Theorie des Rechts und des Staates eine besondere Untersuchung, welche zufolge seines frühzeitigen Todes unvollendet blieb. Sein theologisch-politischer Tractat enthält nur einen geringen Beitrag zum Aufbau seines Lehrgebäudes, so interessant er auch ist als ein Vorläufer der neueren, seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts im Kreise der ächt pro-

testantischen Theologie ausgebildeten Kritik und Exegese der biblischen Schriften. Hieraus ergibt sich für unsre Schilderung seines Systems eine durch seine eigne Behandlung desselben begründete Eintheilung, nach welcher zuerst die Methodologie, dann die Ontologie und Theologie, ferner die Psychologie, hierauf die Ethik, endlich die Rechts- und Staatslehre in Betracht zu ziehen ist.

1). Methodologie.

232. Fragen wir, warum Spinoza nicht in die Ansicht seines Vorgängers über die Eigenthümlichkeit der analytischen Methode (vergl. oben §. 199.) einging, sondern von dem Vorzug und von der Selbstgenugsamkeit der streng synthetischen Methode für die Philosophie sich überzeugte, so finden wir hierfür den Grund in folgenden Gedanken seiner logischen Untersuchungen. Er unterscheidet zunächst vier Arten des Erkennens. Die eine besteht darin, daß wir bloß durch das Hören, oder mit Hülfe willkürlicher Zeichen etwas vernehmen [1]). Die andere besteht in der unbestimmten Erfahrung, in welcher wir eine Menge zufällig sich uns darbietender Wahrnehmungskenntnisse aufnehmen, denen wir Richtigkeit zuschreiben, weil wir nichts ihnen Widerstreitendes wahrgenommen haben [2]). Die dritte findet da Statt, wo wir das Wesen eines Gegenstandes aus einem anderen Gegenstande folgern, aber noch nicht in der völlig angemessenen

---

[1]) Als Beispiele führt hier Spinoza an: nur durch das Hören ist mir bekannt geworden, daß dieser Tag mein Geburtstag ist, daß ich diese Eltern habe, und Aehnliches, woran ich nie zweifelte.

[2]) In dieser Weise, sagt Spinoza, weiß ich, daß die Flamme durch Oel genährt und durch Wasser ausgelöscht wird, und überhaupt fast Alles, was zum Gebrauch des gemeinen Lebens gehört.

Weise, indem wir nämlich entweder aus einer Wirkung auf die Ursache schließen, oder aus einem Universalbegriff auf etwas unter ihm enthaltenes Besonderes [1]). Die vierte endlich ist diejenige, nach welcher ein Gegenstand entweder bloß aus seinem Wesen oder aus dem Verständnisse seiner nächsten Ursache erkannt wird [2]). Von diesen vier Erkenntnißweisen soll es allein die letzte sein, die von Spinoza so genannte „intuitive", in welcher wir das Object vollständig und ohne Gefahr des Irrthumes auffassen [3]).

---

[1]) Man schließt z. B. nach Spinoza von der Wirkung auf die Ursache, wenn man aus der klaren Wahrnehmung des eignen Leibes die Verbindung von Leib und Seele folgert und diese Verbindung als die Ursache jener Wahrnehmung betrachtet. Hieraus könne man nicht zureichend erkennen, was dies für eine Wahrnehmung und für eine Verbindung sei. Von dem Allgemeinen schließt man auf das unter ihm befaßte Besondere, wenn man z. B. an der Gesichtswahrnehmung überhaupt diese Eigenthümlichkeit anerkennt, daß ein Gegenstand aus einer weiteren Entfernung kleiner sich darstellt, als aus der Nähe betrachtet, und wenn man hieraus folgert, die Sonne sei größer, als sie erscheint.

[2]) Dies geschieht zum Beispiel — bemerkt Spinoza — wenn wir daraus, daß wir mit einem Gegenstande bekannt sind, wissen, was das ist „Kenntniß von einer Sache haben", oder wenn wir aus dem Verständnisse des Wesens der Seele die Einsicht gewonnen haben, daß sie mit einem Körper vereinigt ist. Auf diese Art sehen wir ein, daß zwei und drei fünf sind, daß zwei Linien, die mit einer dritten parallel laufen, auch unter einander parallel sind, u. s. w.

[3]) De intell. emend. Opp. ed. Paulus, vol. II. p. 419—421. Im Wesentlichen übereinstimmend hiermit und nur die beiden ersten der hier angenommenen Erkenntnißarten unter einer Rubrik zusammenfassend unterscheidet Spinoza in seiner Ethik die Erkenntniß der ersten, der zweiten und der

233. Um in Anwendung der intuitiven Weise von einer angemessenen Erkenntniß [1]) zur andern fortschreiten und allmählig das ganze System der im reinen Denken erkennbaren Wahrheiten ausbilden zu können, muß man nach Spinoza von dem der menschlichen Intelligenz eigenthümlichen und angebornen Werkzeug oder Hülfsmittel für diese Forschungen Gebrauch machen, welches in der wahren Idee des vollständigen, alles Sein in sich begreifenden, mithin vollkommensten Wirklichen enthalten ist. Als wahr stellt sie in unserem Denken den objectiven Charakter ihres Gegenstandes mit Angemessenheit dar, und gibt sich selbst das Zeugniß ihrer Gewißheit. Als Idee des vollkommensten Wirkli-

---

dritten Gattung, und erklärt sich über diesen Unterschied mit folgenden Worten. Wir erkennen Vieles und bilden allgemeine Begriffe aus den besonderen Gegenständen, welche vermittelst der Sinne unserer Intelligenz unvollständig, verworren und ungeordnet dargeboten werden: solche Erkenntnisse können die aus der unbestimmten Erfahrung genannt werden. Ferner bilden wir uns Vorstellungen aus der Wahrnehmung von Zeichen, zum Beispiel daraus, daß wir bei dem Lesen oder Hören von Worten uns der sprachlich bezeichneten Dinge erinnern. Beide Weisen Gegenstände vorzustellen befaßt Spinoza unter den Ausdrücken „Meinung, Imagination oder Thätigkeit der Einbildungskraft, und Erkenntniß der ersten Gattung." Ferner erkennen wir dadurch, daß wir Gemeinbegriffe und angemessene Vorstellungen von den Eigenthümlichkeiten der Dinge besitzen. Diese Erkenntniß heißt ihm „Vernunft und Erkenntniß der zweiten Gattung." Hierzu kommt drittens das intuitive Wissen, welches darin besteht, daß wir aus der angemessenen Idee des objectiven Wesens eines göttlichen Attributes die angemessene Idee des Wesens der abhängigen Dinge ableiten. Ethic. P. II. Propos. XL. Schol. II. p. 113. u. 114.

[1]) cognitio adaequata.

chen iſt ſie die vollkommenſte und allen übrigen zum Gr
liegende unter unſeren Ideen [1]). Denn die Vorſtellu
verhalten ſich eben ſo zu einander, wie die vorgeſt
Dinge ihrem Weſen nach ſich zu einander verhalten.
nun der Gegenſtand jener Idee den Grund und Urſ
der ganzen Natur in ſich trägt, da alles andere Wir
von ihm abhängig iſt und aus ihm hervorgeht, ſo ſind
aus ihr, der höchſten Idee alle übrigen Vorſtellungen i
ſerem Denken abzuleiten, damit unſere Intelligenz ein
Bild der objectiven Wirklichkeit ſei [2]). Daß wir über
eine reine Intelligenz und hiermit wahre Ideen beſitzen,
von uns nach Spinoza's Meinung nicht in Zweifel ge
werden, ſondern ſoll in unſrem Selbſtbewußtſein gewiß
Dagegen hält er die Frage für wichtig: durch welche
male die wahre Idee von den übrigen in uns vorhan
Vorſtellungen ſich unterſcheide, da es möglich ſei, da
die letzteren mit der erſteren verwechſeln. Im Bezug
auf legt er ſich die Aufgabe vor, den Unterſchied der
ren von der erdichteten, von der falſchen und von der
felhaften nachzuweiſen, und verbindet hiermit die A
das geſetzmäßige Verfahren kenntlich zu machen, nac

---

[1]) Spinoza iſt in erkenntnißtheoretiſcher Hinſicht, wie L
tes, der Meinung, daß die Idee des vollkommenſten
unſerem Geiſt urſprünglich angehört, faßt aber meta
ihren Inhalt nicht in dualiſtiſcher Weiſe, wie Jener
dern in pantheiſtiſcher, und nimmt, das „Ens absolu
nitum" für das All-Eine und Allgemeine, welches ir
Beſonderen und Individuellen ſich ſelbſt, als in ſeine
ren Beſtimmungen und Zuſtänden darſtellt. Dem
hält er dafür, daß durch die folgerechte aprioriſche E
lung des Inhaltes dieſer höchſten Idee das ganze Syſ
philoſophiſchen Wahrheiten zu Stande gebracht werden

[2]) De intell. emend. p. 423—428.

chem die Vorstellungen so in Verbindung gebracht, aus einander abgeleitet und geordnet werden, daß unser Geist in seinem Denken die Ordnung der Wirklichkeit genau auffaßt und abspiegelt [1]).

234. Was das erste der beiden angegebenen Probleme betrifft, so stellt Spinoza bei dessen Behandlung die Intelligenz [2]) oder den Verstand in einem eigenthümlichen Gegensatze der Imagination [3]) oder der Einbildungskraft gegenüber. Dem Verstande schreibt er die Auffassung der wahren Ideen zu, die Erkenntniß der Gegenstände, wie sie an sich sind, der Einbildungskraft dagegen die Vorstellung der Dinge, wie sie zu sein scheinen, so lange sie nicht in der gehörigen Ordnung mit Klarheit und Deutlichkeit gedacht, sondern in zufälligen Betrachtungen zufolge der Eindrücke vergegenwärtigt werden, die von außenher vermittelst der Sinnesorgane und des Gehirns erfolgen. Zu den Thätigkeiten der Einbildungskraft rechnet er erstlich die Dichtungen, welche, wie alle Vorstellungen überhaupt, entweder bloß auf die Existenz, oder auf das Wesen der Dinge sich beziehen sollen. Dichtungen der ersteren Art, meint er, können nur mögliche, nicht aber nothwendige oder unmögliche Dinge zu ihrem Gegenstand haben. Unmöglich sei eine Sache, deren Natur einen Widerspruch gegen die Existenz in sich einschließe, nothwendig dagegen, wenn es ihrer Natur widerspreche, daß sie nicht existiren sollte, möglich endlich, insofern ihrer Natur weder das Dasein noch das Nichtdasein widerspreche, aber entweder die Nothwendigkeit oder die Unmöglichkeit ihres Daseins von Ursachen abhange, welche uns solange unbekannt sein, als wir ihre Existenz uns dichtend vorstellen. Hätten wir

---

[1]) l. c. p. 430.

[2]) intellectus.

[3]) imaginatio.

die Kenntniß von ihrer Nothwendigkeit oder von ihrer Unmöglichkeit, so würden wir nichts im Bezug auf sie zu dichten vermögen. Demnach betreffen die Dichtungen dieser Art keine ewigen Wahrheiten [1]). Rücksichtlich auf die Dichtungen der zweiten Art, in denen wir entweder allein das Wesen von Dingen, oder das Wesen zugleich mit einer Wirksamkeit, also mit Existenz verbunden uns vorstellen, zieht Spinoza hauptsächlich Folgendes in Betracht. Er nimmt an, je weniger wir verstehen und erkennen, und je größer dabei der Stoff unserer Begriffe ist, desto mehr besitzen wir das Vermögen zu dichten. Je weiter und tiefer sich aber unsre Einsicht ausbreitet, desto mehr nimmt dieses Vermögen ab. Wir haben daher nicht zu besorgen, daß wir uns wider Wissen und Willen etwas einbilden, wenn wir den Gegenstand nur mit Klarheit und Deutlichkeit vorstellen. Eine erdichtete Vorstellung ist immer eine verworrene. Die Verworrenheit unsrer Vorstellungen ist aber stets in einem von zwei Umständen begründet. Entweder kennen wir einen aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzten Gegenstand nur theilweise und unterscheiden hierbei nicht das Bekannte von dem Unbekannten. Oder wir reflectiren ohne irgend eine Unterscheidung auf Vieles zugleich, was in einer Sache enthalten ist [2]).

235. Aus dieser Bemerkung über den Grund der Verworrenheit der Vorstellungen zieht Spinoza drei Folgerungen. Erstlich, die Vorstellung eines durchaus einfachen Gegenstandes kann nur eine klare sein, weil er nicht theilweise, sondern entweder gar nicht oder ganz erkannt wird. Zweitens, alle Verworrenheit in der Vorstellung eines zusammengesetzten Gegenstandes verschwindet, wenn wir ihn in

[1]) l. c. p. 431. u. 432.

[2]) l. c. p. 437.

seine einfachen Bestandtheile zerlegen und auf jeden derselben besonders unsre Aufmerksamkeit wenden. Drittens, eine Dichtung kann keine einfache Vorstellung sein, sondern sie entsteht aus der von unserer Beistimmung nicht begleiteten Auffassung einer Zusammensetzung mehrerer verworrener Vorstellungen, welche sich auf verschiedene wirklich existirende Dinge und Handlungen beziehen. Wäre sie entweder eine einfache, oder eine aus klaren und deutlichen Begriffen zusammengesetzte Vorstellung, so würde sie eine wahre Vorstellung sein [1]). Was Spinoza von der erdichteten Vorstellung genommen hat, läßt sich nach seinem Dafürhalten auch auf die falsche anwenden, welche nur dadurch von jener sich unterscheide, daß sie unsrer Beistimmung entbehre und daß man in ihrer Vergegenwärtigung sich keiner Gründe bewußt werde, aus denen man abnehmen könne, daß sie nicht von wirklichen Gegenständen herrühre. Insbesondre bemerkenswerth ist hier seine Ansicht, daß der Unterschied zwischen einem wahren und einem falschen Gedanken nicht bloß auf dem Verhältniß der Vorstellung zu einem vorgestellten existirenden Gegenstande, sondern mehr noch auf dem Verhältnisse der Vorstellung zu dem Vorstellenden beruhe [2]). Die Form der Wahrheit, meint er, liege in dem Gedanken selbst und erkenne kein äußeres Object als Ursache an, sondern

---

[1]) l. c.

[2]) l. c. p. 438. u. 439. Zur Erläuterung dieser Behauptung führt er folgende Beispiele an. Wenn Jemand den Plan eines mechanischen Kunstwerks regelrecht faßt, so ist sein Gedanke ein wahrer, mag dieses Kunstwerk vorhanden sein oder nicht. Wenn aber Jemand aussagt, Petrus existire, ohne von dessen Dasein zu wissen, so ist seine Vorstellung hinsichtlich auf ihn selbst eine falsche, oder, wenn man lieber will, eine nicht wahre, wenn gleich Petrus in der That existirt.

hänge von der Natur und dem Vermögen der Intelligenz ab. Daher gebe die Wahrheit sich selbst und zugleich auch das Falsche kund. Die Falschheit beruhe darauf, daß etwas von einer Sache behauptet werde, was in dem Begriffe, den wir uns von ihr gebildet haben, nicht enthalten sei [1]). Was endlich den Zweifel anlangt, so soll dieser immer bloß daraus entspringen, daß die Gegenstände nicht in der erfoderlichen Ordnung untersucht werden. Wer den richtigen Gang der Untersuchung einschlage, stets die Aufgaben, welche vorausgehen müssen, zuerst löse, und den natürlichen Zusammenhang der Objecte nirgends unterbreche, wer demzufolge wisse, wie die Fragen begrenzt und bestimmt werden müssen, bevor er zu ihrer Beantwortung sich wende, der werde keine anderen, als zweifellos wahre, das heißt, klare und deutliche Vorstellungen gewinnen [2]).

236. Nachdem Spinoza auf solche Weise die Eigenthümlichkeit der wahren Vorstellung oder Erkenntniß im Gegensatze gegen die erdichteten, falschen und zweifelhaften Vorstellungen festgestellt zu haben glaubt, will er hierauf die Anweisung geben, wie wir uns in den Besitz eines Systems klarer und deutlicher Vorstellungen zu setzen und sie in eine solchen Ordnung mit einander zu verknüpfen vermögen, welche der Ordnung der Wirklichkeit so sehr als möglich entspricht. Hierzu ist nach ihm überhaupt erfoderlich, daß gemäß der intuitiven Erkenntnißweise (vergl. oben §. 232.) jeder Gegenstand entweder aus seinem Wesen, oder aus seiner nächsten Ursache erkannt werde [3]). Aus bloß abstracten Begriffen läßt sich nicht etwas Wirkliches folgern, und aus allgemeinen Axiomen kann der Verstand nicht zu dem Besonderen

[1]) l. c. p. 440. u. 441.
[2]) l. c. p. 443 — 445.
[3]) l. c. p. 448. u. 449.

herabsteigen, weil sie auf unendlich Vieles sich beziehend ihn nicht mehr bestimmen, diesen als jenen einzelnen Gegenstand zu betrachten. Demnach besteht der richtige Weg zur Auffindung von Wahrheiten darin, daß man durch Definitionen die Gedanken bildet, und zwar durch solche, welche den vollständigen Inbegriff der grundwesentlichen Merkmale des Gegenstandes darlegen [1]). Zunächst muß aber hierbei erwogen werden, ob es ein Seiendes gibt, welches in der Wirklichkeit den Grund aller Dinge enthält, und wie dieses beschaffen ist, damit das von uns erkannte Wesen desselben auch in unsrem Vorstellen als die Ursache aller unsrer Begriffe von den Dingen sich geltend mache. Bei der Ableitung aus diesem Allbegründenden müssen wir immer in der Reihe der realen Gegenstände und Ursachen bleiben, ohne jemals zu den abstract allgemeinen Begriffen überzugehen. Jedoch ist unter dieser Reihe keineswegs die der individuellen veränderlichen Dinge zu verstehen, sondern die der wandellosen und ewigen. Das Wesen der veränderlichen ergibt sich nur aus dem Unwandelbaren, dem die Gesetze eingeprägt sind, nach denen das Wandelbare geschieht und geordnet wird, und die veränderlichen Dinge hängen so durchaus von dem Beharrlichen ab, daß sie ohne dasselbe weder existiren noch gedacht werden können. Daher muß das Beharrliche und Ewige in der Natur, obgleich es nicht unter die Kategorie des Abstract-Allgemeinen fällt, dennoch wegen seiner Allgegenwart und allumfassenden Macht uns für ein Allgemeines gelten, es bietet uns die Definitionen dar, von denen die Gattungen der wandelbaren Individuen umfaßt werden, und in ihm treten die nächsten Ursachen aller Dinge hervor.

237. Zum Behuf der Erkenntniß dieser ewigen Wahrheiten müssen wir vor Allem die erste und höchste unter

[1]) l. c. p. 449. u. 450.

ihnen erfaßt haben, da von ihr die ganze Betrachtung ausgehen und aus ihr in der gehörigen Ordnung alles aus ihr Entſpringende abgeleitet werden ſoll. Um aber dieſen erſten aller Gegenſtände zu denken, bedürfen wir gewiſſer leitender Grundſätze, die unſre Gedanken auf ihn hinlenken. Dieſe Grundſätze ergeben ſich uns aus dem Bewußtſein deſſen, was die Form der Wahrheit ausmacht, welche Form, wie wir geſehn haben, auf dem Verhältniß der Vorſtellung zu dem Vorſtellenden beruht und unmittelbar der Ausdruck des Vermögens unſres Erkennens iſt, ſie ergeben ſich folglich aus der Einſicht in die Eigenthümlichkeiten und Kräfte unſres Intelligenz oder was daſſelbe ſagt, unſres reinen, der Imagination entgegengeſetzten Verſtandes [1]). Die von Spinoza hervorgehobenen Eigenthümlichkeiten des Verſtandes ſind folgende. 1) Er ſchließt die Gewißheit in ſich ein, er weiß, daß die Dinge ſo an ſich ſind, wie ſie in ihm als vorgeſtellte [2]) ſich finden. 2) Einige Vorſtellungen bildet er ſchlechthin, manche aus anderen. So faßt er den Begriff der Quantität ohne Berückſichtigung andrer Gedanken, dagegen die Ver-

[1]) l. c. p. 454. u. 455.

[2]) l. c. p. 455: quod certitudinem involvat, hoc est, quod res ita esse formaliter, ut in ipso objective continentur. Zu bemerken iſt hier dieſe Abweichung unſres gegenwärtigen Sprachgebrauchs von dem des Spinoza, wie auch dem des Descartes und der Scholaſtiker. Wir bezeichnen mit dem Ausdruck objectiv, was den realen Gegenſtänden unabhängig von unſrem Vorſtellen zukommt, und mit dem Ausdruck formal, was der ſubjectiven Eigenthümlichkeit unſerer Vorſtellungen angehört. Bei Jenen findet das Umgekehrte Statt und iſt „realitas objectiva“ id quod in ideis objective tantum sive repraesentative sive tanquam in imagine continetur, dagegen „realitas formalis,“ quod re ipsa sive formaliter in ideato continetur. Cartes. Princ. philos. I. 17. Medit. III. p. 18. Spin. l. c. p. 427.

ſtellung der Bewegung unter Vorausſetzung der Quantität. 3) Diejenigen Begriffe, welche er ſchlechthin bildet, drücken die Unendlichkeit aus, aber die begrenzten bildet er aus andern. 4) Die poſitiven Vorſtellungen faßt er eher, als die negativen. 5) Er denkt die Dinge nicht ſowohl unter einer Dauer, als unter einer Art von Ewigkeit und in einer unendlichen Zahl, oder vielmehr, um ſeine Gegenſtände zu denken, achtet er weder auf Zahl, noch auf Dauer. Dagegen die Einbildungskraft ſtellt die Gegenſtände in einer beſtimmten Zahl, Dauer und Größe vor. 6) Die Vorſtellungen, welche wir mit Klarheit und Deutlichkeit bilden, ſcheinen aus der bloßen Nothwendigkeit unſrer Natur hervorzugehen und ſchlechthin nur von der Macht unſres Geiſtes abzuhängen. Anders verhält es ſich mit den verworrenen. Dieſe entſtehen oft wider unſren Willen. 7) Die Vorſtellungen, welche der Verſtand aus andern bildet, kann er auf viele Weiſen begrenzend näher beſtimmen. 8) Je mehr Vollkommenheit eines Gegenſtandes durch die Vorſtellungen ausgedrückt wird, deſto vollkommner ſind ſie ſelbſt [1]). Aus dieſen logiſchen und methodologiſchen Anſichten Spinoza's erklärt es ſich, wie er zu dem architektoniſchen Entwurf ſeines Syſtems kam und die eigenthümliche Bahn betreten und verfolgen konnte, auf der ſich ſeine Ausführung deſſelben bewegt. Es erklärt ſich hieraus, daß er nur in der ſtreng ſynthetiſchen Methode die Kette der allgemeingültigen ewigen Wahrheiten entwickeln und darſtellen zu können glaubte, und daß er annahm, die Definitionen und Axiome, welche auf die höchſte dieſer Wahrheiten, auf die Idee des ſchlechthin vollkommenen allumfaſſenden Seins und auf deſſen Verhältniß zu dem in ihm enthaltenen abhängigen und beſchränkten Sein ſich beziehen, müſſen an die Spitze des Syſtems geſtellt und aus ihnen müſſe die Eigenthümlichkeit und Realität des allgemeinen

[1]) l. c. p. 455. u. 456.

Cauſalzuſammenhanges der Wirklichkeit in progreſſiv fortſchreitenden Demonſtrationen abgeleitet und bewieſen werden [1]).

2). Ontologie und Theologie.

238. Indem nun Spinoza die von ihm angenommene intuitive Erkenntniß in ſeinem metaphyſiſch-ethiſchen Syſtem durchzuführen unternimmt, beginnt er den allgemeinen Theil deſſelben mit der Aufſtellung der oberſten Definitionen und dynamiſchen Axiome, deren Inhalt für die ganze nachfolgende Entwicklung ſeiner Lehre das Fundament ausmacht. Zuerſt gibt er folgende Definitionen. 1) Unter der Urſache ſeiner ſelbſt verſtehe ich dasjenige, deſſen Weſen die Exiſtenz in ſich einſchließt, oder dasjenige, deſſen Natur nicht anders als exiſtirend gefaßt werden kann. 2) Ein Gegenſtand heißt in ſeiner Gattung begrenzt, welcher durch einen andern von gleicher Natur beſchränkt werden kann. So wird ein Körper durch einen andern, ein Gedanke durch einen andern in Schranken eingeſchloſſen, aber nicht ein Körper durch einen

[1]) Er verwirft durchaus den unbewieſenen und für unerweislich ſich ausgebenden Glauben an das Ueberſinnliche als ein Blendwerk. Er behauptet in dieſem Sinne mit der ihm eignen Entſchiedenheit und Schärfe: wenn Jemand ſage, es ſei nicht erfoderlich, die Attribute Gottes zu erkennen, ſondern es genüge, ohne Beweisführung bloß einfach an Gott zu glauben, ſo ſchwatze er etwas Ungereimtes. Das Unſichtbare könne auf keine andre Weiſe von dem Menſchen erblickt werden, als mit dem Auge der demonſtrirenden Vernunft. Wer keine Beweiſe habe, ſehe gar nichts hiervon, und was er von dergleichen hörend in ſich aufnehme, berühre ſeinen Verſtand nicht mehr oder ſei nicht mehr Aeußerung ſeines Verſtandes, als wenn ein Papagei oder ein Automat Worte vorbringe. Tract. theologico-polit. Opp. Vol. I. p. 337.

Gedanken, und nicht ein Gedanke durch einen Körper. 3) Der Ausdruck „Substanz" bezeichnet dasjenige, was an sich ist und durch sich selbst begriffen wird, das heißt, dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Gegenstandes bedarf, aus welchem er gebildet werden müßte. 4) Das Attribut (die constitutive oder grundwesentliche Eigenschaft) ist dasjenige, was der Verstand an der Substanz als das ihr Wesen Ausmachende erkennt. 5) Unter dem Modus (der abgeleiteten Bestimmung oder Modification) verstehe ich die von der grundwesentlichen Eigenschaft abhängigen Beschaffenheiten und Zustände der Substanz, oder etwas, was in einem Andern ist, vermittelst dessen es von uns begriffen wird. 6) Unter Gott verstehe ich das schlechthin unbeschränkte Seiende, die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes die ewige und grenzenlose Wesenheit ausdrückt. Gott ist das schlechthin Unbeschränkte, nicht aber ein in seiner Gattung Unbeschränktes. Denn von demjenigen, was nur in seiner Gattung unbeschränkt ist, können unendlich viele Eigenschaften verneint werden. Hingegen gehört Alles, was eine Wesenheit ausdrückt, zum Wesen des schlechthin Unendlichen, und dasselbe schließt gar keine Verneinung in sich ein. 7) „Frei" ist der Gegenstand zu nennen, der bloß zufolge der Nothwendigkeit seiner eignen Natur existirt und allein durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird. Ein nothwendiger dagegen, oder richtiger, ein dem Zwang unterworfener ist derjenige, welcher von einem anderen dazu bestimmt wird, zu existiren und auf eine gewisse und festgesetzte Weise zu wirken. Endlich 8) Ewigkeit ist das Dasein selbst, insofern es aus der bloßen Definition des ewigen Gegenstandes mit Nothwendigkeit folgt. Ein solches Dasein ist eine ewige Wahrheit, eben so wie das Wesen jedes Gegenstandes, und kann deshalb unter den Begriff der Dauer oder der Zeit nicht gebracht werden, gesetzt auch man nähme die Dauer als anfangslos und end-

los an. Dieſen Definitionen ſchließen ſich folgende ſieben Axiome an. 1) Alles was iſt, exiſtirt entweder an ſich ſelbſt, oder an einem Anderen. 2) Was nicht als durch ein Anderes beſtehend von uns gedacht werden kann, muß unmittelbar durch ſich ſelbſt von uns gedacht werden. 3) Aus einer gegebenen beſtimmten Urſache folgt nothwendig eine Wirkung, und wenn keine beſtimmte Urſache gegeben iſt, ſo kann unmöglich eine Wirkung folgen. 4) Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Urſache ab, ſetzt dieſe Erkenntniß voraus und ſchließt ſie daher in ſich ein. 5) Gegenſtände, welche nichts mit einander gemein haben, können auch nicht gegenſeitig durch einander erkannt werden, oder der Begriff des einen ſchließt den Begriff des andern nicht in ſich ein. 6) Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenſtand übereinſtimmen. 7) Wenn etwas als nicht exiſtirend von uns gedacht werden kann, ſo iſt in ſeinem Weſen die Exiſtenz nicht eingeſchloſſen [1]).

239. In den angegebenen Definitionen, welche bloße Namenerklärungen ſind, und zwar ſolche, vermittelſt welcher keine objectiv realen Gegenſtände, ſondern bloß ſubjective Vorſtellungen erklärt werden, und in den ihnen folgenden Axiomen, von denen nur das dritte und das ſechste einen ganz unzweideutigen und durch ſich ſelbſt einleuchtenden Inhalt haben [2]), iſt alles dasjenige ſchon angelegt und vorge-

[1]) Eth. P. I. p. 35. u. 36.

[2]) Das erſte Axiom: omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt, iſt an und für ſich zweideutig, weil der Ausdruck „in se esse“ theils bedeuten kann, daß etwas als ein Einzelweſen, als ein einzelner ſubſiſtirender Gegenſtand exiſtirt, theils aber auch, daß es etwas ſchlechthin Selbſtändiges, durch ſich ſelbſt Beſtehendes iſt. Dem entſprechend bedeutet das „in alio esse“ entweder: als Merkmal, als inhärirende Determination an einem Subſiſtirenden ſich befinden, oder: von

eichnet, was von Spinoza unter der Form von Theoremen nd Scholien in dieſem ontologiſch-theologiſchen Theile ſeies Syſtems gelehrt wird. Das Verſtändniß des Spino-

einer begründenden und umfaſſenden Macht abhängig ſein. Bei Spinoza ſoll freilich dies Axiom den Sinn haben, daß Alles, was iſt, entweder ein Attribut der Subſtanz, oder ein von einem Attribut abhängiger Modus iſt. Die nämliche Zweideutigkeit erſtreckt ſich auch auf das folgende Axiom: id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet, welches bei Spinoza bedeuten ſoll, daß der Begriff der Ausdehnung ſowohl, als der des Denkens nur durch ſich ſelbſt gefaßt werden könne. Das vierte Axiom: effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit, hebt einſeitig bloß das Verhältniß der Abhängigkeit, in welchem an ſich die Wirkung zu der Urſache ſteht, nebſt dem progreſſiven oder ſynthetiſchen Gang in der Bildung unſrer Cauſalerkenntniß hervor, und läßt den regreſſiven oder analytiſchen Gang, welcher doch der vorangehende und urſprüngliche iſt, ganz unberückſichtigt. Für unſer Erkenntnißvermögen gilt zunächſt der umgekehrte Satz: causae cognitio a cognitione effectus pendet, wir gelangen zuvörderſt regreſſiv von der Auffaſſung desjenigen, was wir gemäß der Natur und Geſetzmäßigkeit unſrer Erkenntnißthätigkeit als eine Wirkung, als ein Begründetes und Bedingtes anzuerkennen nicht umhin können, zu der Erkenntniß der beſtimmten Urſache und der Bedingungen, und alsdann erſt vermögen wir progreſſiv aus unſrem Verſtändniß der Eigenthümlichkeiten des Grundes die des Begründeten abzuleiten. Das fünfte Axiom: quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, etc., iſt in dem Sinn, welchen es bei Spinoza hat, falſch. Er nimmt an, daß die Ausdehnung und das Denken zwar die Attribute der einen ſchlechthin unendlichen Subſtanz ſind, jedoch als Attribute nichts mit einander gemein haben, da jedes ganz unabhängig von dem andern nur durch ſich ſelbſt gedacht werden könne Deshalb könne nichts in der Körperwelt Exiſtirendes und Ge-

zismus hängt daher hauptsächlich von dem Verständniß jener Prämissen ab, welches seinerseits vornehmlich dadurch bedingt ist, daß wir das Verhältniß derselben zu der Cartesischen Lehre von der Substanz, von den grundwesentlichen Attributen der Substanz und von den Moden klar vor Augen haben. Bei Descartes bedeutet der vieldeutige Begriff der Substanz die letzten Subjecte, die Träger oder Substrate aller aussagbaren Merkmale. Er hatte angenommen: in Anwendung des Grundsatzes, daß dem Nichts keine Eigenschaften zukommen können, folgere man nothwendig aus den sich darstellenden Merkmalen ein sie besitzendes, sie enthaltendes Sein, welches die Substanz sei. Indem er nun zwei Hauptgattungen von Merkmalen, die der Körperlichkeit und die der Geistesthätigkeit einander gegenüberstellen zu müssen glaubte, und die grundwesentlichen Merkmale von den abgeleiteten zu unterscheiden bemüht war, führte er alle übrigen Bestimmungen der Körperlichkeit auf die Ausdehnung, und alle übrigen Bestimmungen der Geistesthätigkeit auf das Denken zurück. Demnach war ihm die Ausdehnung das constitutive Attribut, welches die Wesenheit der körperlichen Substanz, und war

---

schehendes aus Geistesthätigkeit erklärt werden und keine eigentliche Wechselwirkung zwischen dem Körperlichen und Geistigen Statt finden. Aber die so einander gegenüber gestellten Begriffe der Ausdehnung und des Denkens sind erkenntnißleere und täuschende Abstractionen. Endlich das siebente Axiom: quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam, beruht auf der irrigen Voraussetzung, die wir zuerst bei Anselmus von Canterbury gefunden haben, daß der bloße von uns vorgestellte Begriff eines über alle anderen Gegenstände erhabenen Gegenstandes, nämlich der Begriff des schlechthin vollkommenen oder unendlichen Wesens in dem Inhalt seiner wesentlichen Bestimmungen die der nothwendigen Existenz einschließe.

ihm das Denken des constitutive Attribut, welches die Wesenheit der geistigen Substanz ausmache. Jeder Körper galt ihm hierbei für eine ausgedehnte, und jeder Geist für eine denkende Substanz, alles Andre aber, was von einem Körper als nähere Bestimmung ausgesagt werden könne, hielt er für einen Modus der Ausdehnung, und was einem Geist als nähere Bestimmung zukomme, für einen Modus des Denkens. Daher könne die Ausdehnung und eben so das Denken für sich allein ohne die Modi vorgestellt werden, während die Modi der Ausdehnung, z. B. Gestalt, Theilbarkeit, Bewegung, nur an der Ausdehnung, und die des Denkens, z. B. Sinneswahrnehmung und Thätigkeit der Einbildungskraft, nur an dem Denken vorstellbar sein. Zugleich nahm er an, die mit dem Raum identische Ausdehnung sei ihrem Begriff nach unendlich, so wie in Gott das Denken das schlechthin unendliche sei. Diese Abstractionen und Ansichten hielt Spinoza bis auf den einzigen Punct fest, daß er in Folge einer consequenteren Durchführung derselben die einzelnen Körper und Seelen nicht als Substanzen, sondern nur als Moden einer einzigen allumfassenden Substanz gelten ließ. Er führte aus dem dualistischen Gesichtskreis der Weltbetrachtung in den pantheistischen die von seinem Vorgänger auf ihn übergegangene Meinung ein, daß die mit dem Raum identische Ausdehnung das grundwesentliche Attribut der Körperlichkeit sei, zu welchem alle übrigen Eigenschaften und Zustände des Körperlichen als die näheren Bestimmungen und Weisen der Existenz desselben sich verhalten, daß mithin die Ausdehnung als die grundwesentliche Bestimmung des ausgedehnten Seins oder der ausgedehnten Substanz an und durch sich selbst gedacht werden könne, während die Bewegung, die Gestalt, die Theilbarkeit u. s. w. nur an der Ausdehnung und mit Hülfe der Idee der Ausdehnung denkbar sein. Das Nämliche gilt von dem Verhältnisse, in welches er nach dem Vorgang des Descartes

parallel mit der Ausdehnung das Denken als das grundwesentliche Attribut der Geistigkeit zu den näheren Bestimmungen und Weisen der Existenz des Geistigen setzte. Hierbei erhob er sich über die Beschränktheit des Cartesischen Dualismus in einer, so weit es auf der Grundlage dieser dürftigen Abstractionen der „Ausdehnung überhaupt" und des „Denkens überhaupt" möglich war, schärferen und kräftigeren Ausbildung des Begriffs der Substanz und ihres Verhältnisses zu den Moden, welche in folgenden, für seinen Pantheismus charakteristischen Lehrpuncten sich ausspricht. Er war im Gegensatz gegen das, was Descartes in dieser Hinsicht gelehrt, erstlich der Meinung, die Annahme einer Vielheit beschränkter körperlicher und geistiger Substanzen sei unzulässig, weil es in dem Begriff der zugleich körperlichen und geistigen Einzelwesen liege, daß sie nur zu den Moden gehören können, in denen die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken sich ausdrücke. Zweitens erblickte er ein leeres Gerede in der Behauptung, daß das körperliche Sein von dem selbständigen geistigen Sein hervorgebracht worden. Denn die Ausdehnung könne nur an und durch sich selbst gedacht, und ihr Begriff könne keineswegs aus dem der Geistigkeit abgeleitet werden. Folglich müsse sie für ein eben so ursprüngliches, unerschaffenes und selbständiges Attribut des Subsistirenden gelten, wie die Geistigkeit. Drittens ward ihm einleuchtend, Gott oder das durchaus vollkommene und urgründliche Sein könne nicht für die bloß geistige Substanz gelten, weil diese nur in der Sphäre des Geistigen unbegrenzt, nicht aber schlechthin unendlich sein würde, sondern es müsse der Gottheit neben dem Attribut des unendlichen Denkens auch das der unendlichen Ausdehnung angehören. Ja er fand sich durch seine Vorstellung von der absoluten Unendlichkeit der Substanz genöthigt, ihr eine grenzenlose Menge unendlicher Attribute zuzuschreiben, unter denen aber für den Menschen nur jene beiden manifestirt und

erkennbar sein sollen. Wenn uns nun hierdurch der Grundgedanke des Spinozismus in seinem geschichtlichen Zusammenhang mit der Cartesischen Lehre kenntlich und verständlich geworden, so ist es zur Veranschaulichung der demonstrativen Methode unsres Denkers angemessen, hinsichtlich auf den vorliegenden allgemein metaphysischen Theil des Systems nicht bloß die wesentlichen Resultate, sondern auch das Eigenthümliche der Gedankenentwicklung in der ganzen Reihenfolge der Lehrsätze uns vor Augen zu stellen. Für die nachfolgenden Theile wird alsdann die Hervorhebung der wichtigsten Puncte genügen.

240. Die allgemeine Lehre von Gott oder von der Substanz [1]) ist von Spinoza in sechs und dreißig Theoremen dargestellt, welche zunächst aus den vorangeschickten Definitionen und Axiomen und weiterhin aus einander selbst demonstrirt werden. 1) Die Substanz, so beginnt die Reihe dieser Theoreme, geht der Natur nach den von ihren Attributen abhängigen Beschaffenheiten und Zuständen voraus. Dies soll unmittelbar aus den Definitionen der Begriffe der Substanz und des Modus sich ergeben. 2) Zwei Substanzen, welche in Hinsicht ihrer Attribute von einander verschieden sind, haben nichts mit einander gemein. Eine jede muß als solche an und durch sich selbst sein und durch ihr eigenes Selbst von uns gefaßt werden, oder der Begriff der einen schließt den Begriff der andern nicht in sich ein. 3) Wenn Gegenstände nichts mit einander gemein haben, so kann der eine nicht die Ursache des andern sein. Alsdann läßt sich nämlich (nach dem fünften Axiom) der eine nicht durch den andern erkennen und mithin ist es (nach dem vierten Axiom) unmöglich, daß der eine die Ursache des andern sei. 4) Zwei oder mehrere verschiedene Gegenstände

[1]) Eth. P. I. p. 36—68.

unterscheiden sich von einander durch die Verschiedenheit entweder der Attribute, oder der näheren Bestimmungen derselben. Denn Alles, was existirt, ist nach dem ersten Axiom entweder an sich selbst, oder an einem Anderen, das heißt nach der dritten und fünften Definition, außerhalb unseres Verstandes gibt es nichts, als Substanzen oder was dasselbe sagt, die Attribute der Substanzen und deren Beschaffenheiten und Zustände. 5) In der Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von gleicher Wesenheit oder von demselben Attribut geben. Um von einander verschieden zu sein, müßten sie sich nach einer von den beiden eben angegebenen Weisen gegenseitig unterscheiden. Besäßen sie keine Verschiedenheit des Attributes, so bliebe nur übrig, daß sie in Hinsicht der Modi von einander abwichen. Nun geht aber die Substanz ihrer Natur nach diesen voraus. Erwägt man also die Substanz, abgesehen von denselben, wie sie an und durch sich selbst ist, und betrachtet man sie dergestalt der Wahrheit gemäß, so kann man sie nicht von einer anderen, welcher das gleiche Attribut zukäme, unterscheiden. Es gibt daher nicht mehrere Substanzen, sondern nur eine einzige von gleichem Attribut. 6) Eine Substanz kann nicht von einer anderen hervorgebracht werden. Da es nicht zwei Substanzen gibt, welche ein gleiches Attribut besitzen und folglich etwas mit einander gemein haben, so kann die eine nicht die Ursache der andern sein. Hieraus erhellt ferner, daß eine Substanz überhaupt nicht von einem andern Gegenstande hervorgebracht werden kann, was sich auch aus der Unmöglichkeit der Annahme des Gegentheils erweisen läßt. Denn hätte eine Substanz durch einen andern Gegenstand ihre Existenz erhalten, so würde ihre Erkenntniß von der Erkenntniß ihrer Ursache abhängen müssen und folglich würde sie nicht Substanz sein. 7) Zur Natur der Substanz gehört die Existenz [1]). Weil

[1]) Spinoza ist der Meinung, die Gültigkeit dieses Lehrsatzes

mlich von keinem anderen Gegenstand ins Dasein gerufen rden kann, so ist sie Ursache ihrer selbst. Demzufolge ließt ihre Wesenheit nothwendig die Existenz in sich ein, er die Existenz gehört zu ihrer Natur. 8) Jede Substanz nothwendig unendlich. Es finden sich nicht zwei Sub- nzen von gleichem Attribut, und zur Natur der Substanz

---

werde, wenn man nur den Begriff der Substanz gehörig erwäge, so ganz durch sich selbst gewiß, daß derselbe sogar für ein Axiom gelten dürfe. Denn, sagt er, man bedenke, daß man unter der Substanz dasjenige zu verstehen hat, was an und durch sich selbst ist und durch sich selbst von uns erkannt wird, dessen Erkenntniß also nicht die Erkenntniß eines anderen Gegenstandes voraussetzt. Unter den Moden oder Modificationen dagegen hat man etwas zu verstehen, was an einem Anderen ist und dessen Begriff aus dem Begriffe des Gegenstandes, an welchem es sich befindet, gebildet wird. Vorstellungen, welchen Wahrheit zukommt, können wir auch von nicht existirenden Modificationen haben. Denn wenn diese auch nicht außerhalb unseres Verstandes wirklich sind, so ist doch ihre Wesenheit dergestalt in einem andern Gegenstand enthalten, daß sie durch diesen gedacht werden können. Aber die Wahrheit der Substanz ist außerhalb unseres Verstandes nur in ihr selbst, weil sie durch sich selbst von uns gefaßt wird. Wenn also Jemand sagen wollte, er besitze eine klare und deutliche, d. h. wahre Vorstellung von der Substanz, und wenn er dennoch zweifelte, ob eine solche Substanz existire, so wäre dies in der That eben so viel, als wenn er sagte, er besitze eine wahre Vorstellung und sei dessenungeachtet in Zweifel, ob sie nicht falsch sei. Oder wenn Jemand annehmen wollte, eine Substanz werde erschaffen, so nähme er hierdurch an, eine falsche Vorstellung sei eine wahre geworden, das Ungereimteste, was sich denken läßt. Nothwendig muß man also zugestehen, daß das Dasein der Substanz ebensowohl, wie ihre Wesenheit, eine ewige Wahrheit ist.

gehört die Existenz. Nun müßte entweder die Endlichkeit oder die Unendlichkeit ihrem Wesen zukommen. Aber daß sie nicht endlich sein kann, leuchtet aus dem Obigen ein. Um dies zu sein, würde sie durch eine andere Substanz begrenzt werden müssen, welcher die gleiche Natur zukäme, und zwei Substanzen von gleichem Attribut oder gleicher Natur sind nicht vorhanden. Deshalb ist sie unendlich. Auch ergibt sich schon aus der Wahrheit, daß zur Wesenheit der Substanz die Existenz gehört, ihre Unendlichkeit. Das Beschränktsein ist eine theilweise eintretende Negation und das Unbeschränktsein ist die unbedingte Affirmation der Existenz eines Wesens.

241. Nachdem auf solche Weise die Elemente des Begriffs der Substanz hervorgehoben und in ihr die Charaktere des selbständigen, nothwendigen und unbegrenzten Seins nachgewiesen worden, schreitet die Demonstration zur näheren Feststellung des Begriffs Gottes, als der schlechthin unendlichen allumfassenden Substanz fort. 9) Je mehr Realität oder Sein ein Gegenstand besitzt, desto mehrere Attribute kommen ihm zu, wie aus der vierten Definition folgt. 10) Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich selbst gefaßt werden. Denn es ist dasjenige, was unser Verstand an der Substanz anerkennt, als ein ihr Wesen Ausmachendes (nach der vierten Definition); mithin muß es (nach der dritten Definition) durch sich selbst gefaßt werden. Hieraus erhellt, daß wir, wenn wir auch zwei Eigenschaften als wirklich verschiedene, nämlich die eine ohne Hülfe der andern uns denken, hieraus doch nicht schließen dürfen, es würden durch sie zwei seiende Dinge oder zwei verschiedene Substanzen constituirt. Denn dies gehört zur Natur der Substanz, daß jede ihrer Eigenschaften durch sich selbst gefaßt wird, weil alle, welche sie besitzt, von jeher in ihr gewesen sind, weil nicht eine von der andern hervorgebracht werden konnte und eine jede die Realität oder das Sein der Substanz ausdrückt.

Weit gefehlt, daß es widerſinnig ſei, einer Subſtanz mehrere Attribute zuzuſchreiben, ſo iſt vielmehr nichts klarer, als daß ein jedes reale Ding unter einem Attribut vorgeſtellt werden muß und daß der Subſtanz, je mehr Realität ſie beſitzt, um deſto mehr Attribute zukommen, welche alle die Nothwendigkeit oder die Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken. Aus dieſem Grunde muß das ſchlechthin unendliche Weſen ſo definirt werden, wie es in der ſechsten Definition beſtimmt worden iſt. 11) Gott oder die Subſtanz, welche aus unendlich vielen Attributen beſteht, von denen jedes eine ewige und unbegrenzte Weſenheit ausdrückt, exiſtirt nothwendig. Dieſe Wahrheit erhält durch drei verſchiedene Beweiſe ihre Gewißheit. Erſtlich, man denke ſich, wenn man es vermag, Gott exiſtire nicht. Folglich würde ſeine Weſenheit nicht ſeine Exiſtenz in ſich einſchließen. Dies iſt aber undenkbar, da die Exiſtenz zur Natur der Subſtanz gehört. Zweitens, ſowohl für die Exiſtenz als für die Nichtexiſtenz eines jeden Objectes muß eine Urſache oder ein Grund angegeben werden können. Dieſe Urſache oder dieſer Grund liegt entweder in der Natur des Objectes oder außerhalb derſelben. Z. B. einen Grund, weshalb ein viereckiger Cirkel nicht exiſtirt, gibt die Natur des Gegenſtandes ſelbſt an, weil er einen Widerſpruch in ſich einſchließt. Warum aber eine Subſtanz exiſtirt, erklärt ſich aus ihrer bloßen Natur, welche die Exiſtenz in ſich befaßt. Nun liegt der Grund, weshalb z. B. der Cirkel oder der Triangel exiſtirt oder nicht exiſtirt, nicht in dem Weſen dieſer Gegenſtände, ſondern in dem Zuſammenhange der geſammten körperlichen Natur. Aus letzterem muß folgen, daß entweder der Triangel mit Nothwendigkeit exiſtirt, oder daß ſeine Exiſtenz etwas Unmögliches iſt. Hieraus leuchtet ein, daß dasjenige nothwendig exiſtirt, deſſen Daſein durch keinen Grund und keine Urſache verhindert wird. Wenn es alſo nichts gibt, wodurch Gottes Daſein verhindert oder aufgehoben wird, ſo

muß man durchaus ſchließen, daß er mit Nothwendigkeit exiſtirt. Aber etwas dieſer Art kann weder in einer Subſtanz von einer anderen Natur gefunden werden (denn eine ſolche würde nichts mit Gott gemein haben und könnte daher ſeine Exiſtenz eben ſo wenig aufheben, als ſetzen,) noch in der göttlichen Natur ſelbſt; ſonſt müßte dieſe einen Widerſpruch in ſich begreifen, was von dem ſchlechthin unendlichen und vollkommenen Weſen zu behaupten widerſinnig ſein würde. Alſo gibt es weder in Gott noch außerhalb Gottes irgend etwas, wodurch ſein Daſein aufgehoben wird, und deswegen exiſtirt er nothwendig. Drittens, nicht exiſtiren können ist Unvermögen, und dagegen exiſtiren können iſt Vermögen. Wenn demnach das, was mit Nothwendigkeit vorhanden iſt, nur in beſchränkten Weſen beſteht, ſo ſind dieſe vermögender als das ſchlechthin unbeſchränkte Weſen. Dies iſt aber ungereimt. Deswegen exiſtirt entweder gar nichts, oder das ſchlechthin unbeſchränkte Weſen exiſtirt nothwendig [1]).

242. Dieſen Beweiſen für die Realität des abſoluten Gegenſtandes der höchſten Idee folgt zunächſt die genauere Darlegung des ihm zukommenden Charakters der ſchlechthinnigen Unendlichkeit, welche alle Realität umfaſſen und daher auch das Attribut der unendlichen Ausdehnung in ſich begreifen ſoll. 12) Kein Attribut einer Subſtanz läßt ſich wirklich denkend auffaſſen, aus welchem ſich ergäbe, daß die Subſtanz theilbar ſei. Die Theile, in welche die Subſtanz zerfiele, würden entweder die Natur einer Subſtanz behalten, oder nicht. Im erſten Falle müßte jeder Theil unendlich und Urſache ſeiner ſelbſt ſein und zugleich aus einem verſchiedenen Attribut beſtehen; folglich könnten aus einer Subſtanz mehrere gebildet werden, was nach dem Obigen undenkbar iſt. Im zweiten Falle würde die Subſtanz der

[1]) Zu vergleichen hiermit Epist. XL. u. XLI.

durch, daß ſie in Theile zerlegt würde, die Natur einer Subſtanz verlieren und aufhören, zu exiſtiren, da doch das Daſein ſchlechterdings zur Natur der Subſtanz gehört. 13) Demnach iſt die ſchlechthin unendliche Subſtanz untheilbar. 14) Außer Gott kann keine Subſtanz vorhanden ſein noch gedacht werden. Da Gott das ſchlechthin unendliche Seiende iſt, von welchem keine Eigenſchaft, die das Weſen einer Subſtanz ausdrückt, verneint werden darf, und da er mit Nothwendigkeit exiſtirt, ſo folgt, daß, wenn es eine Subſtanz außer Gott gäbe, dieſe durch ein ihm zukommendes Attribut erklärt werden müßte. Dergeſtalt würden zwei Subſtanzen von gleicher Eigenſchaft vorhanden ſein, was anzunehmen der fünfte Lehrſatz verbietet. 15) Alles, was exiſtirt, iſt in Gott, und nichts kann ohne Gott ſein und gedacht werden. Außer Gott iſt erſtlich keine Subſtanz vorhanden und denkbar, und ferner die näheren Beſtimmungen der Attribute können ohne die Subſtanz weder ſein noch gedacht werden. Außer der Subſtanz und den Moden gibt es aber nichts. 16) Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Arten folgen, d. h. Alles folgen, was durch eine unbeſchränkte Intelligenz gedacht werden kann. Dies erhellt ſogleich daraus, daß die göttliche Natur ſchlechthin unendlich viele Attribute beſitzt, von denen ein jedes in ſeiner Art die unendliche Weſenheit ausdrückt. Ungeachtet hiermit erwieſen ſein ſoll, daß die Ausdehnung eines der göttlichen Attribute iſt, ſo widmet Spinoza doch noch eine beſondre Reflexion der Widerlegung der Gründe, auf welche die Meinung ſich ſtützt, daß die körperliche oder ausgedehnte Subſtanz etwas von der göttlichen Natur Getrenntes und dabei von Gott Erſchaffenes ſei. Er führt an, die Vertheidiger dieſer Meinung behaupten, eine körperliche Subſtanz beſtehe als ſolche aus Theilen, deshalb könne ſie nichts Unendliches und der Gottheit Zukommendes ſein; wolle man aber annehmen, ſie ſei unend-

lich, ſo führe dies zu Ungereimtheiten. Denn man ſtelle ſich vor, daß die unendliche körperliche Subſtanz in zwei Theile geſchieden ſei, ſo werde jeder Theil entweder begrenzt oder unbegrenzt ſein müſſen. Im erſten Falle beſtehe das Unendliche aus zwei begrenzten Theilen, im zweiten ſei ein Unendliches doppelt ſo groß, als ein anderes Unendliches. Beides aber ſei gleich widerſprechend. Ferner ſagen jene: wenn eine unendliche Quantität durch Theile gemeſſen werde, welche ſo groß ſein, wie ein Fuß, ſo müſſe ſie aus unendlich vielen ſolchen Theilen beſtehen. Werde ſie aber durch Theile gemeſſen, die ſo groß ſein, als ein Zoll, ſo gelte von dieſen daſſelbe. Demzufolge müßte die eine unendliche Zahl zwölfmal ſo groß ſein, als die andere. Endlich, wenn von einem Punct einer grenzenloſen Ausdehnung zwei Linien auslaufen, welche einen Winkel bilden, ſo müſſe der Abſtand derſelben bei ihrer Verlängerung ins Unendliche ohne Aufhören zunehmen und aus einem beſtimmten ein unbeſtimmbarer werden. Weil ſolche Widerſprüche aus der Annahme der Unendlichkeit der Quantität hervorgehen, ſo ziehen ſie den Schluß, daß die körperliche Subſtanz etwas Begrenztes und daher mit dem göttlichen Weſen nicht Vereinbares ſei. Auch fügen ſie noch einen Beweis hinzu, der aus Gottes höchſter Vollkommenheit hergenommen iſt. Gott, ſagen ſie, könne als vollkommenſtes Weſen nicht leidend gedacht werden. Nun aber ſei die körperliche Subſtanz als theilbar dem Leiden unterworfen. Folglich könne ſie nicht zur göttlichen Weſenheit gehören. In der That, erklärt Spinoza dagegen, ſind dieſe Beweisgründe, welche mit der Vorausſetzung ſtehen und fallen, die körperliche Subſtanz ſei aus Theilen zuſammengeſetzt, ſchon dadurch widerlegt worden, daß oben die Undenkbarkeit dieſer Annahme nachgewieſen worden iſt. Jene aufgeſtellten Widerſprüche ergeben ſich nicht aus dem Begriff einer unendlichen Größe der Ausdehnung, ſondern daraus, daß man eine unendliche Größe für meßbar und für zuſam-

mengesetzt aus begrenzten Theilen gelten lassen will. Denn, wie oben demonstrirt worden, die körperliche Substanz kann nur als unbegrenzt, als einzig und als untheilbar gedacht werden. Wenn man aber fragt, warum wir von Natur so geneigt dazu sind, die Größe der Ausgedehntheit zu theilen, so ist zu antworten: diese Größe wird auf zwei Weisen vorgestellt, erstlich auf die abstracte oder oberflächliche Weise, wie sie in unserer Einbildung erscheint, und zweitens als Substanz, wie unser reiner Verstand sie denkt. Die erste Weise ist die leichtere und häufiger in uns vorkommende, nach ihr gibt sich jene Größe als etwas Begrenztes, Theilbares und aus Theilen Zusammengesetztes kund. Nach der zweiten, die freilich für uns sehr viel Schwierigkeit enthält, erkennen wir sie als Substanz in ihrer Unendlichkeit, Einzigkeit und Untheilbarkeit. Hierbei müssen wir auch darauf achten, daß die Materie überall dieselbige ist. Theile werden nur insofern in ihr unterschieden, als wir an ihr verschiedene Beschaffenheiten und Zustände anerkennen. Der Unterschied ihrer Theile ist kein realer, d. h. er betrifft nicht das Sein und Wesen der Materie, sondern ist nur ein modaler, d. h. ein solcher, der sich bloß auf die Modificationen der Ausgedehntheit bezieht. Z. B. wir erkennen, daß das Wasser, insofern es Wasser ist, getheilt wird und daß sich seine Theile von einander trennen; insofern es aber körperliche Substanz ist, ist es weder trennbar, noch theilbar. Ferner als Wasser entsteht und vergeht es, aber als Substanz wird es weder erzeugt noch zerstört [1]).

243. Nach dieser Begründung der Idee der absoluten Unendlichkeit und Erörterung des Charakters der unbegrenzten Körperlichkeit Gottes wird die Eigenthümlichkeit des göttlichen allbegründenden Wirkens demonstrirt und beleuch-

[1]) Eth. P. I. Prop. 15. Schol. Zu vergl. Epist. XL.

tet. 17) Gott, behauptet Spinoza, handelt bloß nach den Geſetzen ſeiner Natur und von Niemanden gezwungen. Dies erhellt daraus, daß außer ihm nichts ſein kann, wodurch er zum Handeln beſtimmt oder genöthigt würde. Aus dem Obigen erkennen wir aber auch, daß er allein dergeſtalt handelt und daß er ſonach die einzige freie Urſache iſt. Denn er allein exiſtirt nach der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur. Manche wähnen, Gott ſei in dem Sinn freie Urſache, weil er bewirken könne, daß Vieles von demjenigen, was aus ſeiner Natur folgt und was dem gemäß in ſeiner Macht ſteht, nicht hervorgebracht werde. Aber dies bedeutet eben ſo viel, als wenn ſie ſagen wollten, Gott könne machen, daß aus der Natur des Triangels das Verhältniß der Gleichheit ſeiner Winkel mit zwei rechten nicht hervorgehe, oder er könne bewirken, daß aus einer gegebenen Urſache die Wirkung nicht entſpringe. Aus der höchſten Macht oder der unendlichen Natur Gottes folgt immer mit gleicher Nothwendigkeit unendlich Vieles auf unendlich viele Weiſen, gerade ſo, wie aus der Natur des Triangels ewig hervorgeht, daß ſeine Winkel zwei rechten gleich ſind. Gottes Allmacht war von Ewigkeit her in einer ſich vollkommen darſtellenden Thätigkeit (alles wahrhaft Mögliche war von jeher wirklich), und ſie wird ewig in der nämlichen Thätigkeit bleiben. 18) Gott iſt die in der Wirkung beharrende (die immanente), nicht aber die vorübergehende Urſache aller Dinge. 19) Er iſt ewig, oder, was daſſelbe ſagt, alle ſeine Attribute ſind ewig. 20) Sein Daſein und ſeine Weſenheit ſind Eins und Daſſelbe. 21) Alles, was ſchlechthin aus der Natur eines göttlichen Attributes folgt, muß immer und unbegrenzt exiſtiren, oder iſt durch dieſes Attribut ewig und grenzenlos[1]).

[1]) Das ſchlechthin aus einem göttlichen Attribut Folgende wird auch dadurch von Spinoza bezeichnet, daß es unmittelbar von Gott hervorgebracht ſei. Eth. P. I. prop. 28. Schol.

22) Auch dasjenige muß nothwendig existiren und unbegrenzt sein, was aus einem göttlichen Attribut insofern folgt, als dasselbe durch eine solche Modification näher bestimmt ist, welche vermöge des Attributes eine nothwendige und unendliche Existenz besitzt [1]). 23) Alle abhängige Beschaffenheiten und Zustände, die nothwendig und unbegrenzt existiren, müssen mit Nothwendigkeit hervorgehen entweder schlechthin aus der Natur eines göttlichen Attributes, oder aus einem Attribut, welches durch eine nothwendig und unbegrenzt existirende Modification näher bestimmt ist. 24) Die Wesenheit der von Gott hervorgebrachten besonderen und wandelbaren Dinge schließt die Existenz nicht in sich ein. Gott ist daher nicht bloß die Ursache des Beginnes der Existenz dieser Dinge, sondern auch der Fortdauer ihrer Existenz. 25) Gott ist die wirkende Ursache nicht nur der Existenz, sondern auch der Wesenheit der besonderen Dinge. Denn diese sind nichts Anderes, als abhängige Beschaffenheiten und Zustände der Attribute Gottes, oder Arten und Weisen, durch welche die Attribute in einer gewissen und bestimmten Form ausgedrückt werden.

244. Durch den nachgewiesenen Charakter des göttlichen Wirkens ist nach Spinoza die Eigenthümlichkeit des Wirkens der einzelnen Dinge begründet und das Verhältniß des letzteren zu dem ersteren bestimmt. Hierauf beziehen sich die übrigen Lehrsätze des vorliegenden Abschnittes. 26) Ein Gegenstand, der zu irgend einer Wirksamkeit determinirt ist,

---

Hierher rechnet er im Gebiete des Denkens die unendliche Intelligenz, und im Gebiete der Ausdehnung die Bewegung und die Ruhe. Epist. LXV. u. LXVI.

[1]) Unter diese Rubrik fällt nach Spinoza „facies totius universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem.“ Epist. l. c.

wird von Gott mit Nothwendigkeit so bestimmt, ist er es aber nicht, so kann er sich nicht selbst zur Wirksamkeit determiniren. 27) Ein Gegenstand, der von Gott zu irgend einer Wirksamkeit bestimmt wird, kann sich selbst nicht unbestimmt machen. 28) Ein jedes besondere einzelne Ding, oder ein jeder Gegenstand, der begrenzt ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existiren und nicht wirksam sich erweisen, wenn er nicht zur Existenz und zur Wirksamkeit determinirt wird von einer Ursache, welche gleichfalls begrenzt ist und eine bestimmte Existenz hat, und diese Ursache wiederum kann auch nicht existiren noch zur Wirksamkeit determinirt werden, wenn sie nicht ebenfalls von einer anderen Ursache dieser Art bestimmt wird, und dies geht so in das Unendliche fort [1]). 29) In der Natur gibt es keinen Zufall, sondern Alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur dazu angewiesen, auf eine gewisse Weise zu existiren und zu wirken [2]). 30) Die wirkliche Intelligenz, sei sie begrenzt oder

---

[1]) In einem Scholion zu diesem Lehrsatz bemerkt Spinoza über das Causalverhältniß der einzelnen Dinge zur Gottheit: sequitur, quod deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab illis, quas immediate produxit, vel potius, quae ex absoluta ejus natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quae sunt, in deo sunt et a deo ita dependent, ut sine ipso nec esse, nec concipi possint.

[2]) Bei dieser Stelle spricht Spinoza den Unterschied zwischen der begründenden Natur (natura naturans) und der begründeten (natura naturata) mit den Worten aus: ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quod per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, h. e. deus, qnatenus ut causa

unbegrenzt, hat nichts Anderes zu erkennen, als die göttlichen Attribute und die von ihnen abhängigen Beſchaffenheiten und Zuſtände. 31) Die wirkliche Intelligenz, wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe u. ſ. w., gehören zu der begründeten, nicht zur begründenden Natur. Denn unter der Intelligenz iſt nicht das abſolute Denken zu verſtehen, ſondern nur eine beſtimmte Weiſe des Denkens, welche von anderen Weiſen, nämlich der Begierde, der Liebe u. ſ. w., verſchieden iſt. Sie muß alſo aus dem abſoluten Denken, d. h. aus einem göttlichen Attribute, welches das ewige und unendliche Weſen des Denkens ausdrückt, ſo von uns begriffen werden, daß ſie ohne daſſelbe weder ſein noch begriffen werden könnte, und deßhalb muß ſie nebſt den übrigen Weiſen des Denkens zur begründeten Natur gerechnet werden. 32) Der Wille kann keine freie, ſondern nur eine nothwendige Urſache genannt werden. Denn er iſt bloß eine beſtimmte Weiſe des Denkens, wie die Erkenntnißthätigkeit. Daher kann ein jeder Willensact nur exiſtiren und zur Wirkſamkeit beſtimmt werden durch eine andere beſtimmte Urſache, welche wiederum durch eine andere beſtimmt iſt, und dies geht ſo in's Unendliche fort. Wollte man den Willen für etwas Schrankenloſes annehmen, ſo müßte er zur Exiſtenz und Wirkſamkeit beſtimmt werden von Gott, nicht inſofern Gott eine ſchlechthin unendliche Subſtanz iſt, ſondern inſofern er ein Attribut beſitzt, welches die unendliche und ewige Weſenheit des Denkens ausdrückt. Wie man alſo den Willen faſſen will, als etwas Beſchränktes oder Unbeſchränktes, ſo erfodert er eine Urſache, durch welche er zur Exiſtenz und Wirkſamkeit

---

libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate dei naturae sive uniuscujusque dei attributorum sequitur, h. e. omnes dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in deo sunt et quae sine deo nec esse nec concipi possunt.

bestimmt wird. Mithin kann er (zufolge der siebenten Definition) keine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige oder vielmehr dem Zwang unterworfene genannt werden. Wille und Intelligenz verhalten sich daher zur göttlichen Natur, wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt, wie alle Naturkräfte und Naturdinge, welche von Gott zur Existenz und Wirksamkeit auf eine gewisse Weise bestimmt werden [1]). 33) Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind. 34) Gottes Macht ist sein Wesen selbst. 35) Alles, wovon wir erkennen, daß es in Gottes Macht steht, ist nothwendig. 36) Nichts existirt, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung hervorgeht. Denn was existirt, drückt Gottes Natur oder Wesenheit auf eine gewisse und bestimmte Weise aus, drückt also Gottes Macht, welche die Ursache aller Dinge ist, auf diese Weise aus. Folglich muß aus ihm (nach dem sechzehnten Lehrsatz) irgend eine Wirkung hervorgehen.

3). Psychologie.

245. Den Uebergang von dem ersten Abschnitte zu den übrigen bildet Spinoza dadurch, daß er bemerkt: er wende sich nun zur Erörterung dessen, was aus der Wesenheit Gottes oder des ewigen und unendlichen Seienden mit Nothwendigkeit folge. Zwar könne nicht die Rede davon sein, dies Alles zu erörtern, denn oben sei bewiesen worden (im sechzehnten Lehrsatz), daß Unendliches in unendlich vielen Weisen aus ihr entspringen müsse. Aber doch das für den

[1]) Et quamvis, fügt Spinoza hinzu, ex data voluntate, aut intellectu infinita sequantur; non tamen propterea deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quae ex motu et quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus et quietis agere.

Menſchen Wichtigſte von dieſem Allen könne und ſolle jetzt auseinandergeſetzt werden, dasjenige nämlich, was uns auf ſichrem Wege zur Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes und ſeiner höchſten Glückſeligkeit führe [1]). Der Menſch vermag nach Spinoza keine anderen beſonderen Dinge wahrzunehmen und ſich vorzuſtellen, als Körper und Geiſter, oder Modificationen der Ausdehnung und Modificationen des Denkens. Hiernach ſind die beiden Attribute Gottes, die ſich vermittelſt der beſonderen Dinge offenbaren, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung [2]). Die von jedem Attribut abhängigen Beſchaffenheiten und Zuſtände, oder, was daſſelbe ſagt, die beſonderen Weiſen, in denen jedes Attribut ſich darſtellt, haben Gott zur Urſache, inſofern er gerade unter dieſem Attribut, und nicht, inſofern er unter einem anderen betrachtet wird. Daher liegt der wirkende Grund aller Vorſtellungen, ſowohl von den göttlichen Attributen, als von den beſonderen einzelnen Dingen, nicht in den vorgeſtellten Objecten als ſolchen, ſondern vielmehr in Gott, als in der denkenden Subſtanz. Auf der andern Seite entſpringt das reale Sein derjenigen Gegenſtände und Zuſtände, welche Modificationen der Ausdehnung ſind, nicht deßhalb aus der göttlichen Natur, weil Gott ſie vor ihrem Daſein gedacht habe, ſondern vielmehr deßhalb, weil er eine ausgedehnte Subſtanz iſt. Dabei entſpricht die Verknüpfung und Ordnung der Vorſtellungen durchaus der Verknüpfung und Ordnung der Dinge. Denn wie die denkende und die ausgedehnte Subſtanz eine und dieſelbe iſt, welche nur das eine Mal unter dieſem, das andere Mal unter jenem Attribut gefaßt wird, ſo iſt eine Modification der Ausdehnung und eine Vorſtellung derſelben eine und dieſelbe Sache, aber auf zwei Weiſen ausgedrückt. Mögen wir daher die Natur

[1]) De Mente. p. 77.

[2]) l. c. p. 78. u. 79.

unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens uns vorstellen, so werden wir eine und dieselbe Ordnung, die gleiche Verknüpfung der Ursachen und die Aufeinanderfolge der nämlichen Gegenstände finden [1]).

246. Unter den Arten der geistigen Thätigkeit des Menschen ist das Vorstellen die vornehmste, weil dasselbe von jeder andern, z. B. dem Lieben, dem Begehren, als unmittelbare Bedingung vorausgesetzt wird, während es selbst unabhängig und abgesondert von den übrigen eintreten kann. Das Wesen des Menschen überhaupt aber ist etwas Abhängiges, Besonderes und Einzelnes, was die Existenz nicht nothwendig in sich begreift, und was aus gewissen Modificationen der göttlichen Attribute besteht. Hiernach ist die Vorstellung, als eine Modification des göttlichen Denkens, und zwar die bestimmte Vorstellung eines besonderen einzelnen wirklich existirenden Dinges das Erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes [2]) ausmacht. Der Gegenstand der Vorstellung, welche das Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist der menschliche Körper, oder ein bestimmter besonderer wirklich existirender Modus der Ausdehnung [3]). Ueberhaupt gilt dies von allen individuellen Körpern, daß sie bestimmte existirende Modificationen der unendlichen Ausdehnung sind, von denen eine ihnen entsprechende Vorstellung, als Modification des unendlichen Denkens, in Gott sich findet. Denn, wie wir eben gesehen haben, ein Modus der Ausdehnung und eine Vorstellung derselben ist eine und dieselbe Sache, welche auf zwei Weisen sich darstellt. Mithin sind die individuellen Körper insgesammt beseelt, aber sie sind es in verschiedenen Abstufungen. Je mehr ein Körper dazu geeignet ist, Vieles

[1]) l. c. p. 81. u. 82.
[2]) mens humana.
[3]) l. c. p. 86—88.

gleich zu thun und zu leiden, desto mehr ist sein Geist zu geschickt, Vieles zugleich vorzustellen, und in je größerem Maße die Thätigkeiten eines Körpers von ihm selbst abhingen, ohne der Mitwirkung andrer Körper zu bedürfen, desto fähiger ist sein Geist zur deutlichen Erkenntniß. Der menschliche Körper und der menschliche Geist zeichnen sich durch den Grad ihrer Vollkommenheit, oder, was dasselbe sagt, durch den Grad ihrer Realität (die Ausdrücke „Realität" und „Vollkommenheit" sind gleichbedeutend) vor den übrigen irdischen Individuen aus [1]).

247. Die Körper unterscheiden sich gegenseitig von einander nicht in Hinsicht der Substanz, sondern nur durch die Bewegung und die Ruhe; durch die Schnelligkeit und die Langsamkeit [2]). Sie bestimmen sich wechselsweise in einem unendlichen Causalnexus zur Bewegung oder zur Ruhe, und wirken dadurch auf einander. Die Weisen, nach denen ein Körper von einem anderen eine Einwirkung erleidet, folgen zugleich aus der Beschaffenheit des einwirkenden und aus der Beschaffenheit des leidenden. Deshalb wird nicht nur derselbe Körper von verschiedenen, sondern es werden auch verschiedene Körper von einem und demselben in mehrfachen

[1]) l. c. p. 89.

[2]) Spinoza nimmt an, diejenigen Körper sein die einfachsten, welche bloß durch ihre Bewegung und Ruhe, durch ihre Schnelligkeit und Langsamkeit sich von einander unterscheiden. Eth. P. II. p. 92. u. 93. Aus der Verbindung einer Anzahl solcher einfachster Körper gehe ein am wenigsten zusammengesetztes Individuum, aus verschiedenen solchen Individuen ein zusammengesetzteres, zahlreicherer Einwirkungen fähiges Individuum, und so fort, hervor. Zuletzt sei die ganze Natur als ein Individuum zu betrachten, dessen Theile, nämlich alle Körper in unendlich vielen Weisen verschieden sein und wechseln, ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums. l. c. p. 94.

Weiſen bewegt [1]). Der menſchliche Körper beſteht au
vielen beſonderen Theilen von mannigfacher Beſchaff
und jeder derſelben iſt ſelbſt wieder ſehr zuſammen
Nun erleiden die beſonderen Beſtandtheile ſämmtlich u
leidet folglich der menſchliche Leib ſelbſt, dieſer ſeine
ſchaffenheit gemäß, von fremden Körpern auf unzähli
Weiſen Einwirkungen. Aus dieſem Grund iſt der men
Geiſt geeignet, zahllos Vieles vorzuſtellen. Er muß
wahrnehmen, was in ſeinem Körper vorgeht. Weil n
die Veränderungen in den Modificationen der Ausd
und die Veränderungen in den Modificationen des D
einander immer vollkommen entſprechen, ſo findet
Gott die Erkenntniß von Jeglichem, was an dem b
ren körperlichen Gegenſtand einer Vorſtellung geſchieh
dadurch, daß er die Vorſtellung von dieſem Gegenſta
ſitzt. Nun iſt der menſchliche Geiſt die beſondere V
lung, welche in Gott oder in dem unendlichen Denk
menſchlichen Körper zum Gegenſtande hat. Mithin m
les, was ſich in unſrem Leib ereignet, von Gott, i
er das Weſen unſres Geiſtes conſtituirt, oder, was
ſagt, es muß von unſrem Geiſt erkannt werden [2]).
Weiſen, nach denen ein Körper von einem anderen
kung erleidet, zugleich aus der Beſchaffenheit des lei
und aus der des einwirkenden ſich ergeben, ſo iſt
Vorſtellung jeder Weiſe, wie der menſchliche Körp
äußeren Körpern afficirt wird, eine Anerkennung d
ſchaffenheit des menſchlichen und des äußeren ent
Hieraus folgt, daß unſer Geiſt die Beſchaffenheit u
vieler Körper zugleich mit der ſeines eignen gewahrt,
rend jedoch die Vorſtellungen, welche wir von fremde
pern haben, mehr die Einrichtung unſeres eignen Leib

[1]) l. c. p. 90. u. 91.
[2]) l. c. p. 94. u. 95.

die Beschaffenheit der fremden uns kundgeben [1]). Nur vermöge der Vorstellungen von den Einwirkungen, die auf unseren Leib erfolgen, erkennt ihn unser Geist und weiß die Existenz desselben. Denn unser Leib wird durch zahllos viele Körper, die in ihn übergehen, beständig wiedererneuert, und die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen entspricht durchaus der Ordnung und Verknüpfung der Veränderungen in den Modificationen der Ausdehnung. Deshalb besitzt Gott eine unmittelbare Vorstellung von dem menschlichen Körper insofern, als sein Denken durch die zahllos vielen Vorstellungen jener Körper modificirt wird, aber nicht, inwiefern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, das heißt, der menschliche Geist erkennt seinen Leib nicht unmittelbar. Eben so erkennt unser Geist zwar sich selbst, aber nur dadurch, daß er seiner Vorstellungen von den auf den Leib erfolgenden Einwirkungen sich bewußt ist [2]). Es leuchtet nun auch ein, daß unser Geist keine vollständige angemessene Erkenntniß von den Theilen, aus denen unser Körper besteht, in seinem natürlichen Bewußtsein desselben besitzt. Gleichfalls begreift die Vorstellung von keiner Einwirkung, die auf unseren Leib Statt findet, eine vollständige angemessene Erkenntniß des einwirkenden äußeren Körpers in sich, und unser Geist gewahrt die Existenz der äußeren Körper nur durch die Vorstellung der Einwirkungen, welche unser Leib von ihnen erfährt. Solange daher der menschliche Geist bloß vermöge der Thätigkeit seines natürlichen Bewußtseins die Dinge gewahrt und vorstellt, erlangt er weder von sich selbst, noch von seinem eigenen Leib, noch von den Außendingen eine vollständige angemessene Erkenntniß, sondern nur eine verworrene und mangelhafte. Das Selbstbewußtsein ist von unsrem Geist unzertrennlich, weil

[1]) l. c. p. 95. u. 96.
[2]) l. c. p. 99. u. 102.

die Vorstellung ihrer Natur nach sich selbst erfassen muß und man unmöglich etwas wissen kann, ohne zu wissen, daß man dies weiß [1]).

248. Spinoza leitet auf folgende Weise aus Zuständen des leiblichen Organismus die Vorstellungen der Einbildungskraft, das Gedächtniß und die logischen Gattungsbegriffe ab. Wenn, behauptet er, ein flüssiger Theil unsres Leibes durch einen äußeren Körper dazu bestimmt wird, oft an einen andren weichen Theil unsres Leibes anzustoßen, so verändert er die Oberfläche dieses Theiles und drückt ihr gewisse Spuren des äußeren Körpers ein, so daß er alsdann von dieser Oberfläche auf andre Art sich zurückbewegt, als zuvor. Hiermit entsteht in unsrem Geist die Vorstellung des äußeren Körpers. Berührt nun ein solcher flüssiger Theil in Folge einer von selbst eintretenden Bewegung jene veränderte Oberfläche, so wird er von derselben in gleicher Art zurückgetrieben, als wenn der äußere Körper ihm den Anstoß gäbe, und der Geist erhält daher eine solche Anschauung von einem äußeren Körper, als wäre der letztere gegenwärtig. Hieraus erklärt sich erstlich die Thätigkeit unsrer Einbildungskraft, mit der wir sowohl Gegenstände, welche abwesend sind, als auch solche, welche gar nicht existiren, anschaulich vorzustellen vermögen, und zweitens beruht hierauf gleichfalls das Gedächtniß. Denn der Ordnung und Verknüpfung der Affectionen unsres Leibes entspricht die Verbindung unsrer Vorstellungen. Sind daher auf die weichen Theile unsres Leibes solche Eindrücke erfolgt, vermöge welcher unser Geist die Bilder von zwei oder mehreren Körpern zugleich vorstellen mußte, so wird bei der späteren durch die leibliche Bewegung bedingten Vergegenwärtigung des einen dieser Bilder auch das andre oder die Mehrzahl der

[1]) l. c. p. 102—106.

andern im Geiste hervorgerufen, und dies ist die Erinnerung. Ferner gestalten sich in unsrem Leib die Bilder so vieler individueller Dinge zugleich und ihre Menge überwiegt die Stärke unserer Einbildungskraft insoweit, daß die kleinen Verschiedenheiten der Dinge nebst ihrer bestimmten Zahl nicht mehr von dem Geist vorgestellt werden können und bloß dasjenige von ihm aufgefaßt wird, worin sie alle, insoweit der Leib durch sie afficirt ist, übereinstimmen. Dies Gemeinschaftliche wird mit dem Gattungsnamen der Individuen bezeichnet, als Prädicat auf dieselben bezogen und ist der Gattungsbegriff. Wenn endlich die sinnlichen Eindrücke in dem leiblichen Organismus gänzlich unter einander vermengt und verwirrt werden, so kann auch der Geist die Bilder nur verworren ohne irgend eine Unterscheidung vorstellen; dann vergegenwärtigt er sie in den obersten logischen Universalbegriffen, nämlich in den Begriffen des Seienden, des Dinges, des Etwas, u. d. g. m. [1]). Auch die Begriffe von Maß, Zeit und Zahl führt Spinoza auf die Vorstellungsweise der Einbildungskraft zurück. Daraus, nimmt er an, daß wir die Dauer und die Quantität beliebig determiniren können, wenn wir die letztere von der Substanz getrennt fassen und die erstere von der Weise absondern, in welcher sie aus den ewigen Dingen herrührt, entsteht die Zeit und das Maß, die Zeit nämlich, um die Dauer, und das Maß, um die Quantität auf eine solche Weise zu bestimmen, daß wir beide, soweit es möglich, leicht mit unsrer Einbildungskraft anschaulich vorstellen können. Ferner daraus, daß wir die abhängigen Beschaffenheiten und Zustände der Substanz von ihr selbst absondern, und dieselben in verschiedene Classen vertheilen, um sie ebenfalls, soweit als möglich, leicht mit unsrer Einbildungskraft anschaulich vorzustellen, entsteht die Zahl, durch welche wir ihre Menge

[1]) Eth. P. II. p. 94—98. u. 112—113.

bestimmen. Hiermit soll erhellen, daß Maß, Zeit und Zahl nichts Anderes sein, als Weisen des Denkens, oder vielmehr des anschaulichen Vorstellens der Einbildungskraft [1]).

249. Die Vollständigkeit, die Angemessenheit und die Wahrheit der Vorstellungen sind für Spinoza gleichgeltende Begriffe. Denn da nach seiner Meinung die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen an sich mit der Ordnung und Verknüpfung der vorgestellten Dinge ganz übereinstimmt, so muß jede Vorstellung in uns wahr sein, insofern sie vollständig, angemessen oder vollkommen in uns vorhanden ist. Wenn wir behaupten, eine Vorstellung solcher Art sei in uns gegeben, so bedeutet dies, sie finde sich in Gott, insoweit er das Wesen unseres Geistes ausmacht, und folglich sagen wir hierdurch aus, sie sei wahr. Die Falschheit besteht in dem Mangel an Erkenntniß, welcher den unangemessenen, unvollständigen und verworrenen Vorstellungen eigen ist [2]). Das, was allen Dingen gemeinsam und ebensowohl in dem Theil als im Ganzen vorhanden ist, macht nicht die Wesenheit eines besonderen und einzelnen Objectes aus und kann nicht anders, als angemessen oder vollständig von uns aufgefaßt werden. Hiervon findet sich nothwendig in Gott eine angemessene Erkenntniß nicht bloß insofern, als er die Vorstellungen von vielen anderen Dingen, sondern auch insoweit, als er die Vorstellung vom menschlichen Körper besitzt und das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht [3]). Vorstellungen, welche in uns aus angemessenen mit Nothwendigkeit abgeleitet werden, besitzen gleichfalls den Charakter der Angemessenheit. Sie sind im göttlichen Denken enthalten und Gott ist ihre Ursache, nicht insofern Gott der unendliche ist

[1]) Epist. XXIX. p. 529.

[2]) De Mente p. 107. u. 108.

[3]) l. c. p. 109. u. 110.

d die Vorſtellungen von zahllos vielen einzelnen Dingen ſitzt, ſondern inſofern er bloß das Weſen des menſchlichen eiſtes ausmacht [1]). Wer eine wahre Vorſtellung hat, weiß gleich, daß er ſie hat, und kann nicht an ihrer Wahrheit eifeln. Denn gemäß der Natur unſeres Selbſtbewußtns können wir von einer ſolchen Vorſtellung keine andere s eine angemeſſene Vorſtellung hegen; mithin ſchließt die ahrheit immer die Gewißheit in ſich ein [2]). Unſer Geiſt ſitzt eine angemeſſene Erkenntniß von der ewigen und unblichen Weſenheit Gottes. Er hat nämlich Vorſtellungen, rch welche er die Exiſtenz ſeiner ſelbſt, ſeines Leibes und r körperlichen Außendinge vernimmt. Nun ſchließt die orſtellung jedes beſonderen exiſtirenden Dinges ebenſowohl e Weſenheit als die Exiſtenz des Dinges in ſich ein. Aber e beſonderen Dinge können nicht ohne Gott vorgeſtellt wern, ſondern, weil ſie Gott zur Urſache haben, inſofern er ıter dem Attribut betrachtet wird, deſſen Modificationen ſind, ſo müſſen ihre Vorſtellungen nothwendig den Beiff des Attributes, zu welchem ſie gehören, d. h. eine Ankennung von Gottes ewiger und unendlicher Weſenheit in ch faſſen. Angemeſſen iſt dieſe Anerkennung, weil dasje-

[1]) l. c. p. 111.

[2]) l. c. p. 115. u. 116. Nemo, bemerkt Spinoza hierbei, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere. Veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere. Nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; et quaeso, quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? h. e. quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.

nige, was uns sie verschafft, allen Dingen gemeinsam ist und sich ebensowohl im Theil, als im Ganzen findet [1]).

250. Der Unterschied zwischen unserem Handeln und unserem Leiden ist folgendermaßen zu bestimmen. Wir handeln dann, wann etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen vollständige oder zureichende Ursache wir sind. Sind wir dagegen nur theilweise Ursache desselben, so leiden wir. Eine vollständige Ursache ist aber diejenige, deren Wirkung aus ihr allein klar und deutlich erkannt werden kann, und eine unvollständige oder theilweise Statt findende, deren Wirkung aus ihr allein nicht erklärlich ist. Insoweit nun unser Geist angemessene Vorstellungen besitzt, handelt er nothwendiger Weise, und insoweit er unangemessene Vorstellungen besitzt, leidet er nothwendiger Weise [2]). Hieraus folgt, daß

[1]) l. c. p. 120.

[2]) Ethic. Pars III. de Affectibus. p. 132. Spinoza's Beweis für diesen Lehrsatz lautet folgendermaßen: 1) im Bezug auf das Handeln. Vorstellungen, welche in einem menschlichen Geist angemessen sind, sind in Gott angemessene, insofern Gott das Wesen dieses Geistes ausmacht. Vorstellungen aber, welche in einem menschlichen Geist unangemessene sind, sind insofern in Gott angemessene, als er nicht bloß das Wesen dieses Geistes, sondern auch zugleich die Begriffe anderer Dinge in sich enthält. Ferner muß aus jeder gegebenen Vorstellung irgend eine Wirkung mit Nothwendigkeit folgen, deren vollständige Ursache Gott nicht zufolge seiner Unendlichkeit, sondern insofern ist, als sein Denken durch jene Vorstellung modificirt wird. Erfolgt nun eine Wirkung, deren Ursache Gott insofern ist, als ihm eine bestimmte Vorstellung zukommt, welche in einem menschlichen Geist eine angemessene ist, so ist eben dieser Geist die vollständige Ursache der Wirkung. Mithin handelt unser Geist nothwendiger Weise in den Fällen, wo er angemessene Vorstellungen hat. 2) im Bezug auf das Leiden. Wenn etwas mit Nothwendigkeit aus einer Vor-

er um ſo mehr leidenden Zuſtänden unterworfen iſt, je mehr unangemeſſene Vorſtellungen, und daß er um ſo mehr handelt, je mehr angemeſſene Vorſtellungen ihm angehören [1]). Er übt bei ſeinem Handeln und Leiden eben ſo wenig eine phyſiſche Einwirkung auf ſeinen Leib, als dieſer auf ihn [2]). Sondern indem Geiſt und Leib eine und dieſelbe Sache ſind, welche auf der einen Seite unter dem Attribut des Denkens, auf der andern unter dem der Ausdehnung ausgedrückt iſt, ſo findet eine und dieſelbe Ordnung und Verknüpfung der Dinge und Veränderungen Statt, mag man ſie unter dieſem oder unter jenem Attribute denken, und die Folgen der handelnden und leidenden Zuſtände des Geiſtes und des Leibes entſprechen einander genau. Jedes Einzelweſen ſtrebt, ſo viel es vermag, in dem ihm eigenthümlichen Sein fortzudauern, und dieſes Streben iſt nichts Anderes, als das wirkliche und wirkſame Weſen des Individuums [3]). Denn aus dem gegebenen Weſen eines jeden Dinges folgt Einiges mit Nothwendigkeit und die Dinge vermögen nichts Anderes, als was aus ihrer beſtimmten Natur mit Nothwendigkeit folgt. Deshalb iſt das Vermögen eines jeden Individuums oder, was daſſelbe ſagt, das Streben, mit welchem es entweder allein oder nebſt anderen etwas bewirkt oder zu be-

---

ſtellung folgt, welche inſofern in Gott eine angemeſſene iſt, als er zugleich mit dem Geiſt eines Menſchen die Vorſtellungen anderer Dinge in ſich befaßt, ſo iſt der Geiſt dieſes Menſchen nicht die vollſtändige Urſache hiervon, ſondern nur die partielle. Mithin leidet der Geiſt eines Menſchen nothwendiger Weiſe, indem er unangemeſſene Vorſtellungen hat.

[1]) l. c. p. 133.

[2]) l. c. propos. 2.: nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.

[3]) l. c. p. 139.

wirken versucht, also das Streben, mit welchem es in dem ihm eigenthümlichen Sein fortzudauern sich bemüht, nichts Anderes, als das gegebene wirkliche Wesen des Individuums selbst. Unserem Geiste gehört dies Streben an, sowohl insofern er deutliche, als insofern er verworrene Vorstellungen hat, und er ist sich desselben bewußt. Bezieht es sich auf den Geist allein, so wird es Wille genannt, Trieb dagegen, wenn es sich zugleich auf Geist und Leib bezieht. Der Trieb ist daher nichts Anderes, als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur dasjenige mit Nothwendigkeit folgt, was zu seiner Erhaltung dient. Zwischen Trieb und Begierde ist kein Unterschied, ausgenommen dieser, daß man gewöhnlich den Menschen Begierde zuschreibt, insofern sie ihres Triebes sich bewußt sind, und hiernach kann die Begierde so definirt werden: sie ist ein Trieb mit dem Bewußtsein desselben [1]). Aus dieser Bedeutung des Triebes erhellt, daß wir nichts erstreben, wollen, begehren und wünschen, weil wir es für gut halten, sondern daß wir umgekehrt etwas für ein Gut erachten, weil wir es erstreben, wollen, begehren und wünschen [2]).

251. Alles, was das Vermögen unseres Leibes, zu handeln, vermehrt oder vermindert, unterstützt oder beschränkt, wird von uns in Vorstellungen aufgefaßt, welche das Vermögen unseres Geistes, zu denken, vermehren oder vermindern, unterstützen oder beschränken. Unter dem Ausdruck „Affecte" sind Zustände unseres Leibes zu verstehen, durch welche dessen Vermögen, zu handeln, vermehrt oder vermindert, unterstützt oder beschränkt wird, und zugleich die Vorstellungen von diesen Zuständen [3]). Vermögen wir die vo

[1]) l. c. p. 140.

[2]) l. c. p. 141.

[3]) l. c. p. 141. u. 132.

ständige Ursache eines solchen Zustandes zu sein, so ist der Affect eine Handlung; insoweit wir aber nur theilweise seine Ursache sind, ist er ein Leiden. Unser Geist vermag hiernach mannigfache Veränderungen zu erleiden und bald zu einem höheren, bald zu einem geringeren Grad der Vollkommenheit überzugehen. Aus diesen Veränderungen erklären sich die Affecte der Freude und der Traurigkeit. Freude ist der leidende Zustand, in welchem unser Geist zu einem höheren Grade der Vollkommenheit übergeht; Traurigkeit derjenige, in welchem er zu einer Verminderung seiner Vollkommenheit übergeht [1]). Die Liebe ist nichts Anderes, als eine Freude, und der Haß eine Traurigkeit, welche von der Vorstellung ihrer äußeren Ursache begleitet werden. Wer etwas liebt, strebt nothwendiger Weise, den Gegenstand, den er liebt, gegenwärtig zu haben und zu erhalten; wer etwas haßt, den gehaßten Gegenstand zu entfernen und zu zerstören. Die Hoffnung ist eine unbeständige Freude, welche aus dem Bild einer Thatsache entsteht, über deren Ausgang wir in Ungewißheit sind, die Furcht ist eine unbeständige Traurigkeit, die aus dem Bild eines solchen zweifelhaften Ausgangs herrührt [2]).

4). Ethik.

252. Die Erkenntniß des Guten und des Bösen ist nichts Anderes, als der Affect der Freude und der Traurigkeit, insofern wir uns desselben bewußt sind [3]). Denn wir nennen dasjenige etwas Gutes (ein Gut) und dasjenige etwas Böses (ein Uebel), was der Erhaltung unseres Seins in dem einen Fall als nützlich, in dem andern als schädlich sich erweist, das heißt, was unser Vermögen, zu handeln, entwe-

[1]) l. c. p. 141. u. 142.

[2]) l. c. p. 144—148.

[3]) Ethic. P. IV. de servit. hum. p. 209.

der vermehrt oder vermindert, entweder unterstützt oder beschränkt. Insofern wir also gewahren, daß ein Gegenstand uns entweder Freude oder Traurigkeit bringt, betrachten wir ihn entweder als einen guten oder als einen bösen. Folglich ist die Anerkennung des Guten und des Bösen nichts Anderes, als die aus dem Affecte der Freude und der Traurigkeit nothwendig folgende Vorstellung von Beiden. Diese Vorstellung ist auf gleiche Weise mit dem Affecte vereinigt, wie unser Geist mit unsrem Leib, das heißt, sie unterscheidet sich von dem Affecte selbst, mithin von der Vorstellung des in unserem Leib Statt findenden Zustandes nicht der Sache nach, sondern nur für unseren Begriff oder nach unserer Auffassungsweise. Daher ist die Erkenntniß des Guten und des Bösen der Affect selbst, insofern wir uns desselben bewußt sind [1]). Die wahre Erkenntniß des Guten und des Bösen kann nicht, insofern sie wahr, sondern nur, insofern sie selbst ein Affect ist, einen Affect bezwingen. Denn jeder Affect wird nur durch einen entgegengesetzten und stärkeren gedämpft oder aufgehoben. Uebrigens kann durch die Macht eines leidenden Zustandes und also auch eines auf einem solchen beruhenden Affectes das übrige Vermögen des Menschen dergestalt besiegt werden, daß der Affect nicht aus der Seele weicht. Ein Jeder begehrt nach den Gesetzen seiner Natur mit Nothwendigkeit dasjenige, was er für gut hält, und er verabscheut eben so, was er für böse hält. Die Vernunft gebietet nichts Naturwidriges und schreibt uns demnach vor: ein Jeder soll sich selbst lieben, soll nach seinem wahren Nutzen trachten, dasjenige verlangen, was ihn wirklich zu einer größeren Vollkommenheit führt, und überhaupt streben, so viel an ihm liegt, sein Dasein zu behaupten. Je mehr Jemand strebt und vermag, seinen Nutzen sich zu verschaffen, d. h. sein Dasein zu erhalten,

[1]) l. c. p. 208. u. 213.

desto mehr ist er mit Tüchtigkeit oder Tugend begabt. Im Gegentheil ist Jemand insoweit untüchtig, als er dies vernachlässigt [1]). Tugend und Vermögen bedeuten Dasselbe. Die Tugend, wenn sie auf den Menschen bezogen wird, ist das Wesen des Menschen selbst, welcher die Macht besitzt, Einiges zu bewirken, was bloß aus den Gesetzen seiner Natur erklärt werden kann [2]).

253. Insofern der Mensch zu irgend einem Thun durch unangemessene Vorstellungen bestimmt wird, läßt sich nicht unbedingt von ihm sagen, er handle tugendhaft, sondern dies gilt nur insoweit von ihm, als er durch dasjenige bestimmt wird, was er wirklich erkennt. Denn inwiefern ihn unangemessene Vorstellungen zur Thätigkeit bestimmen, leidet er, d. h. er führt alsdann etwas aus, was aus seinem Wesen allein nicht erklärbar ist, was also nicht aus seiner Tugend hervorgeht. Wenn er dagegen durch sein Erkennen zum Thun bestimmt wird, handelt er, führt er etwas aus, was aus seinem Wesen allein sich erklärt, oder was vollständig aus seiner Tugend hervorgeht. Durchaus tugendhaft handeln, ist nichts Anderes, als den Gesetzen der eignen Natur gemäß handeln. Aber wir handeln nur insoweit, als wir wahrhaft erkennen. Daher bedeutet das tugendhafte Handeln so viel als ein unter der Leitung der Vernunft erfolgendes Handeln, Leben, Behaupten seines Daseins, Trachten nach seinem Nutzen [3]). Was wir demnach vernunftmäßig erstreben, ist lediglich das Erkennen; unser Geist, wenn er vernünftig denkt, urtheilt, daß ihm nichts Anderes nützlich ist, als das, wodurch das Erkennen befördert wird. Das Streben nämlich, sich zu erhalten, ist das Wesen jedes Ge-

[1]) l. c. p. 217.
[2]) l. c. p. 204.
[3]) l. c. p. 219 — 220.

genſtandes ſelbſt, welcher, indem er als ein ſolcher
die Kraft beſitzt, in ſeiner Exiſtenz fortzudauern und
nige auszuführen, was aus ſeiner gegebenen Nat
Nothwendigkeit folgt. Nun iſt das Weſen unſere
nunft nichts Anderes, als unſer Geiſt, inſofern er k
deutlich erkennt. Demzufolge beſteht Alles, was n
nunftmäßig erſtreben, in dem Erkennen. Weil fer
Streben unſeres Geiſtes, in welchem er, ſoweit er ver
denkt, ſein Daſein zu erhalten ſucht, nur auf das E
geht, ſo iſt dieſes Streben, zu erkennen, die erſte u
zige Grundlage der Tugend. Wir ſollen nicht wegen
eines Endzweckes uns bemühen, die Dinge zu erkenne
dern im Gegentheil, wenn wir vernünftig denken, ſtel
uns lediglich das zum Erkennen Dienliche und För
mit Gewißheit als ein Gut vor. Iſt dies nun gül
iſt unſer höchſtes Gut die Erkenntniß Gottes, un
erkennen unſere höchſte Tugend [1]).

254. Wir vermögen von einem in uns vorh
Affect uns eine klare und deutliche Vorſtellung zu
Dadurch aber, daß dies geſchieht, muß derjenige Zuſt
zuvor ein leidender war, aufhören, dies zu ſein.
folgt, daß jeder Menſch die Macht beſitzt, ſich u
Affecte, wenn nicht durchaus, doch wenigſtens zum Th
und deutlich zu erkennen und dadurch zu bewirken,
weniger von ihnen leide [2]). Jeder kann es daher au
bringen, daß alle Einwirkungen, denen ſein Körper
liegt, oder alle Bilder der Dinge auf die Vorſtellu
Gott bezogen werden. Wer ſich und ſeine Affecte k
deutlich erkennt, liebt Gott. Denn er befindet ſich
dieſer Erkenniß in einem Zuſtande der Freude, die v

[1]) l. c. p. 220 — 221.

[2]) Ethic. P. V. de libert. hum. p. 273.

Vorstellung Gottes begleitet wird, und ein solcher Zustand ist Liebe gegen Gott. Diese Liebe muß uns am meisten ergreifen [1]). Zwar drückt unser Geist die wirkliche Existenz seines Leibes nur so lange aus, als der Leib fortdauert, und stellt daher auch nur während dieser Dauer die Außendinge als existirende vor, nimmt wahr, vergegenwärtigt die Bilder der Einbildungskraft und erinnert sich des Vergangenen. Jedoch findet sich in dem unendlichen Denken nothwendig eine Idee, welche das Wesen jedes bestimmten menschlichen Leibes unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, da Gott Ursache nicht nur der Existenz, sondern auch des Wesens jedes einzelnen Körpers, und da folglich dieses Wesen als eine ewige Wahrheit in dem göttlichen Wesen selbst enthalten ist. Demzufolge kann der menschliche Geist nicht durchaus mit seinem Körper zerstört werden, sondern es bleibt nach dem irdischen Tod etwas alsdann der Zeit und der Fortdauer Enthobenes, wahrhaft Ewiges [2]) von ihm zurück. Ungeachtet der Anfangslosigkeit des Wesens unseres Geistes ist es unmöglich, daß wir uns erinnern, vor dem Dasein unseres Leibes existirt zu haben, weil keine Spur von dieser Präexistenz in unserer leiblichen Organisation angetroffen werden, und weil die Ewigkeit durchaus keine Beziehung auf die Zeit haben kann. Nichtsdestoweniger gewahren wir es, daß wir ewig sind. Denn der Geist gewahrt eben so sehr die Gegenstände, die er mit seinem Denken, als diejenigen, die er mit den Sinnen, mit der Einbildungskraft und mit dem Gedächtniß erfaßt, die Augen des Geistes sind die Demonstrationen. Ueberhaupt werden die Gegenstände auf eine doppelte Weise als wirkliche von uns erkannt, theils indem wir vorstellen, daß sie an einem bestimmten Ort in der Zeit existiren, theils indem wir vorstellen, daß sie in Gott ent-

[1]) l. c. p. 281.

[2]) Man vergl. oben die achte Definition.

halten ſind und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur herrühren. Nach dieſer zweiten Weiſe denken wir ſie unter der Form der Ewigkeit, wobei wir das Weſen unſeres eignen Leibes als ewig denken und unſerer eignen Ewigkeit gewiß werden, und üben hierbei die vollkommenſte Erkenntnißart, die dritte oder intuitive, welche aus dem angemeſſenen Begriffe von Gott den angemeſſenen Begriff des Weſens der abhängigen Dinge herleitet [1]).

255. Wir freuen uns über dasjenige, was wir vermöge der dritten Erkenntnißart einſehen, und dieſe Freude wird von der Vorſtellung, daß Gott ihre Urſache iſt, begleitet. Mithin entſpringt aus der dritten Erkenntnißweiſe nothwendig eine Liebe Gottes, welche die intellectuelle zu nennen iſt, weil ſie aus einer Anerkennung fließt, in der wir nicht ein zeitlich vorhandenes Daſein, ſondern das ewige allumfaſſende Sein uns denken. Die intellectuelle Liebe Gottes iſt ewig, und in ihr beſitzt der Geiſt ſeine Vollkommenheiten ewig, während die Anerkennung Gottes als ewiger Urſache dieſen vollkommenen Zuſtand begleitet, in welchem die Seligkeit beſteht. Die Seligkeit iſt keine Belohnung der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt. Da durch das ewige Weſen des menſchlichen Geiſtes ein Theil des göttlichen Weſens dargeſtellt wird, ſo iſt die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott ein Theil der unendlichen Liebe Gottes gegen ſich ſelbſt. Gott liebt alſo die Menſchen, indem er ſich ſelbſt liebt, und Gottes Liebe zu den Menſchen und die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt Eins und Daſſelbe. Unſer Geiſt, inſofern er intuitiv erkennt, iſt ein ewiger Modus des unendlichen Denkens, welcher durch einen andern ewigen Modus beſtimmt wird, und dies geht in's Unendliche fort, ſo daß alle dieſe Modificationen zugleich die ewige und unendliche Intelligenz ausmachen [2]).

[1]) Eth. P. V. Prop. 21—31.

[2]) l. c. Prop. 32—42.

5). Rechts- und Staatslehre.

256. In seiner Ansicht von dem Grund und Wesen des Rechts und des Staates trifft Spinoza ziemlich nahe mit den empiristischen Grundsätzen von Hobbes zusammen. Ein Jeder existirt und thut nach Spinoza Alles, was aus der Nothwendigkeit seines Wesens folgt, mit dem höchsten Rechte der Natur. Demnach ist Jeder von Natur vollkommen berechtigt, zu beurtheilen, was für ihn ein Gut und ein Uebel ist, nach seinem Gutdünken für seinen Nutzen zu sorgen, sich zu vertheidigen, und sowohl die Erhaltung des Geliebten, als die Zerstörung des Gehaßten zu erstreben. Lebten die Menschen ganz unter der Leitung der Vernunft, so würde Jeder ohne Beeinträchtigung des Andern dies sein natürliches Recht auszuüben vermögen. Weil sie aber den Affecten unterworfen sind, welche die menschliche Macht oder Tugend weit übersteigen, so werden sie häufig in Zwistigkeiten hineingezogen und treten als Widersacher gegen einander auf, während sie doch der gegenseitigen Unterstützung bedürfen. Damit also die Menschen friedlich zusammenleben und einander hülfreich sein können, ist es unerläßlich, daß sie von ihrem natürlichen Recht abstehen und sich gegen wechselseitige Beeinträchtigungen sicher stellen. Diese Sicherheit ist aus dem Grunde, weil ein Affect nur von einem stärkeren entgegengesetzten bezwungen werden kann, auf einem anderen Weg erreichbar, als indem Jeder durch die Furcht eines größeren Nachtheiles abgehalten wird, dem Andern Schaden zuzufügen. Dem gemäß wird eine Gesellschaft unter den Bedingungen gestiftet, daß sie das Recht in Anspruch nimmt, welches ursprünglich Jeder besitzt, sich zu vertheidigen und über das Gute und Böse zu urtheilen, und daß sie die Macht erhält, die gemeinsame Lebensweise vorzuschreiben und Gesetze zu geben, welche vermittelst Drohungen in Ansehen erhalten werden. Eine solche Gesellschaft,

durch Gesetze und durch die Macht der Selbsterhaltung befestigt, heißt der Staat. Der Zweck des bürgerlichen Zustandes besteht hiernach in dem Frieden und in der Sicherheit des Lebens [1]).

257. Im Naturzustande gibt es Nichts, was nach der Uebereinstimmung Aller gut oder böse wäre. Denn ein Jeder sorgt in diesem Zustande nur für seinen Nutzen, bestimmt nach seinem Gutdünken, was für ihn gut und böse ist, und wird durch kein Gesetz verbindlich gemacht, Jemanden anders, als sich selbst zu gehorchen. Daher ist im Naturzustande kein Vergehen denkbar. Dieses kann nur in dem bürgerlichen Zustande Statt finden, wo durch allgemeine Uebereinkunft festgesetzt wird, was gut und was böse ist, und wo ein Jeder verpflichtet ist, dem Staate zu gehorchen. Ein Vergehen ist also überhaupt nichts Anderes, als Ungehorsam, der demnach bloß nach dem Rechte des Staates bestraft wird, und im Gegentheil wird der Gehorsam des Bürger als ein Verdienst angerechnet, welches ihn eigentlich erst würdig macht, an den Vortheilen des Staates Theil zu nehmen. Ferner erkennt im Naturzustande Niemanden die allgemeine Uebereinstimmung als Herrn einer Sache an, in der Natur gibt es nichts, wovon man sagen dürfte, es gehöre diesem und nicht jenem; Alles gehört Allen. Deshalb kann im Naturzustande kein Wille sich äußern, einem Jeden das Seinige entweder zu geben oder zu entziehen, das heißt, in ihm geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht zu nennen wäre. Dies findet nur im bürgerlichen Zustande seine Stelle, wo nach allgemeiner Uebereinkunft die Bestimmungen über das Eigenthum festgesetzt werden. Hieraus erhellt, daß die Begriffe des Gerechten und Ungerech-

[1]) Ethic. P. IV. Schol. 2 ad propros. 37. Tract. Polit. c. II. III. u. V. Tract. Theologico-Polit. c. XVI.

ten, des Vergehens und des Verdienstes nicht zum Wesen des Geistes gehören und keine Eigenschaften bezeichnen, welche die Natur desselben erklären [1]).

258. Die höchste Gewalt oder die Herrschaft im Staate, welche ursprünglich auf dem übereinstimmenden Willen und auf der Macht der Vereinigten beruht, besteht in der Befugniß, die Leitung der allgemeinen Angelegenheiten zu führen, also die Rechte vorzuschreiben, zu erklären und aufzuheben, mithin festzusetzen, was gut und was böse, was billig und was unbillig ist, ferner Städte zu gründen, über Krieg und Frieden zu beschließen, u. d. m., auch die Weise der öffentlichen Gottesverehrung zu bestimmen, weil dieselbe dem Frieden und Nutzen der bürgerlichen Gesellschaft angepaßt werden muß [2]). Wenn diese Leitung einer Volksversammlung angehört, so wird die Staatsgewalt eine Demokratie genannt, ist sie dagegen nur einigen Ausgewählten anvertraut, so findet die Aristokratie, und wenn sie in der Hand eines Einzigen liegt, die Monarchie Statt [3]). Unter dem bürgerlichen Privatrecht kann nichts Anderes verstanden werden, als diejenige einem jeden Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zukommende Freiheit, sich in seinem Zustand zu erhalten, welche durch die Verordnungen der höchsten Gewalt näher bestimmt ist und allein durch das Ansehen der letzteren beschützt wird [4]). Der Bürger, indem er sein natürliches Recht auf den Staat übertragen hat, ist nicht mehr sein eigner Herr, sondern der Herrschaft des Staates unterworfen, und verbunden, alle Gebote desselben auszuführen. Er besitzt keine Befugniß, selbst darüber zu entschei-

[1]) l. l. c. c.

[2]) Tract. Polit. c. II. §. 16. u. 17. c. IV. §. 1. u. 2. Tract. Theol. Pol. c. XIX.

[3]) Tract. Polit. c. II. §. 17.

[4]) Tract. Theol. Pol. c. XVI. p. 367. u. 368.

den, was billig und unbillig, was fromm und gottlos ist, sondern vielmehr, weil der Staatskörper von Einem Geist geleitet werden und folglich der Wille des Staates für den Willen aller Einzelnen gelten muß, ist anzunehmen, daß Alles, was der Staat als das Gerechte und Gute anerkennt, von einem Jeden als solches anerkannt sei. Gesetzt auch, daß der Unterthan die Beschlüsse des Staates für unbillig halten sollte, ist er nichtsdestoweniger verbunden, sie zu befolgen [1]). Was das sogenannte Völkerrecht betrifft, so verhalten sich je zwei Reiche auf gleiche Weise zu einander, wie zwei Menschen im Naturzustande, mit Ausnahme dessen, daß der Staat sich davor hüten kann, von dem andern überwältigt zu werden, was der Mensch im Naturzustand nicht vermag. Daher ist jeder Staat befugt, wann es ihm beliebt, den andern mit Krieg zu überziehen und die äußersten Mittel zu ergreifen, um den andern sich zu unterwerfen. Bloß die Furcht vor Nachtheil und die Hoffnung auf Gewinn bewegen ihn, Bündnisse zu schließen; diese brauchen nicht länger zu währen, als jene Motive fortdauern, er darf sie mit vollem Recht auflösen, wann es will. Der Anspruch auf Selbständigkeit kommt ihm nur so lange zu, als er im Stand ist, ihn zu behaupten [2]).

6). Erfolg und Charakter der Lehre Spinoza's.

259. Die Lehre Spinoza's gewann in ihrem Zeitalter nur wenige Anhänger [3]), von denen Keiner durch eine be-

[1]) Tract. Polit. c. III. §. 5.

[2]) l. c. §. 1. 12. u. 14.

[3]) Unter ihnen sind die bemerkenswerthesten Spinoza's Freund Ludwig Meyer, Herausgeber seiner Darstellung der Grundbegriffe der Cartesischen Philosophie und seiner nachgelassenen Schriften, Verfasser der Philosophia S. Scripturae interpes, Eleutheropoli, 1666, 4, 3te Ausg. von Semler,

eutende philoſophiſche Leiſtung ſich hervorgethan. Sie urde faſt allgemein als ein bloßer Atheismus betrachtet nd in dieſem Sinne mehr aus dem praktiſch-religiöſen, als us dem ſpeculativen Geſichtspuncte von Manchen bekämpft, elche ihrer Gedankenverbindung gehörig zu folgen und in re Bedeutung wirklich einzugehen nicht vermochten. Ueberaupt fand ſie ſowohl bei ihren Zeitgenoſſen, als auch bei en Späteren bis auf unſre Zeit herab im Ganzen genomen keineswegs die Beachtung und Würdigung, welche ihr ebührt. Sie blieb ſo lange ohne einen poſitiven und entſchiedenen Einfluß auf den allgemeinen Entwicklungsgang es philoſophirenden Bewußtſeins, bis ſie endlich auf Schelng's und Hegel's Forſchungen erregend und leitend einwirkte und in den Leiſtungen dieſer Denker ihre Wiederbelebung und ihre Fortbildung erlangte. Seitdem ſcheint ſich r überall im Kreiſe der Theilnehmer an den ſpeculativen ufgaben und Verhandlungen der Gegenwart ein lebhaftes ntereſſe zugewandt zu haben. Ueber die Carteſiſche Lehre, it welcher ſie manche weſentliche Irrthümer theilt, erhebt e ſich durch den vollkommner ausgeprägten wiſſenſchaftlichen harakter ihrer Richtung und ihres Strebens. Das Unzuingliche der dualiſtiſchen Weltanſicht erkennend trachtet ſie i ihrer Verfolgung des abſoluten Cauſalzuſammenhanges der Virklichkeit nach der die Vernunft vollſtändig befriedigenden ntwicklung des Begriffes der höchſten allumfaſſenden Eineit, welche die Gegenſätze des Selbſtändigen und des Ab-

---

Hal. 1676, 8, und Abraham Cufaeler, von welchem wir eine Logik beſitzen unter dem Titel Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiae principia manuducens, Hamb. (Amstel.) 1684, 8, nebſt einer Anwendung der Spinoziſchen Grundſätze auf mathematiſche und phyſikaliſche Lehren in der Schrift Principiorum pantosophiae P. II. et III. ebendaſ. im demſelben Jahre.

hängigen, des Unendlichen und des Endlichen, des Geistigen und des Körperlichen, des Ewigen und des Zeitlichen mit vernünftig erkennbarer Nothwendigkeit in sich befaßt. Ihre Mängel ergeben sich theils bei der Erwägung, wie weit ihr psychologischer Standpunct unter der Stufe der Ausbildung steht, zu welcher die Einsicht in die Natur und den Zusammenhang der menschlichen Seelenthätigkeiten vermöge einer allmähligen Fortentwicklung seit Locke bis zu der gegenwärtigen Zeit gelangt ist, theils bei dem Vergleich mit der bedeutend größeren Vielseitigkeit und Tiefe, welche der pantheistischen Welterklärung in der Schellingschen Naturphilosophie und in dem Hegelschen System zu Theil geworden, wozu noch die Verständigung über das Verhältniß des Pantheismus überhaupt zu dem wissenschaftlichen Theismus hinzukommen muß, um uns das Verfehlte in der Causalbetrachtung des Spinozismus ganz erkennen zu lassen. So ungenügend und oberflächlich, wie die metaphysische Entgegensetzung des Attributes der Ausdehnung gegen das Attribut des Denkens, um auf diese beiden angeblichen Grundeigenschaften des Seins die ganze Mannigfaltigkeit der an den Gattungen und Stufen der Einzelwesen hervortretenden Beschaffenheiten und Thätigkeiten zurückzuführen, und wie die Annahme unendlich vieler uns unbekannter Attribute der unendlichen Substanz, ist bei Spinoza auch die erkenntnißtheoretische Ansicht über den Unterschied der Imagination und der Vernunft, des Erkennens und des Wollens, über die Eigenthümlichkeit der Gemüthsempfindungen, und überhaupt jede seiner psychologischen Begriffsbestimmungen. Dabei erscheint die Methode der Entwicklung und Darstellung seiner Lehrsätze in einer rohen und unbeholfenen Gestalt, gebunden an die für ihren Gegenstand nicht minder unangemessene, als in seiner Behandlungsweise steife Form der progressiven geometrischen Beweisart, zu welcher ihn seine Verkennung der Natur des rationellen Erkennens und des Verhältnisses

führte, in welchem daſſelbe zu dem empiriſchen Erkennen ſich befindet. Hiernach macht ſich der Grundirrthum des Pantheismus, die Verläugnung der höchſten Wahrheit, die auf dem Wege der regreſſiven Cauſalbetrachtung von der menſchlichen Vernunft gefunden wird: „daß die das Weltall begründende und umfaſſende Einheit mit Allbewußtſein und ſelbſtbewußter Freiheit waltet," noch keineswegs hier in jener glänzenden Hülle einer originellen, zu ſeiner Durchführung durchaus geeigneten Dialektik und in jener Verbindung mit mehrfachen tiefſinnigen Aufſchlüſſen über das Leben der Natur und des Geiſtes geltend, in welcher er zu unſerer Zeit ſo viele zum Theil talentvolle Köpfe zu blenden und für ſich einzunehmen vermochte. Am meiſten mußte ſchon zu der damaligen Zeit die Unzulänglichkeit der ungründlichen, durch genauere Beobachtung und Begriffszergliederung nicht unterſtützten Vorausſetzungen im Bezug auf die Natur und Bedeutung der menſchlichen Geiſtesthätigkeiten, welche den Philoſophemen Spinoza's mit denen der Carteſiſchen Schule gemeinſam iſt, an dem Charakter dieſer einſeitigen metaphyſiſchen Speculationen ſichtbar werden, und ſo ward hierdurch die Richtung der neueren Philoſophie auch auf die bisher vernachläſſigte Seite der pſychologiſchen Forſchung gelenkt.

4. Locke.

260. Zufolge der irrigen Hypotheſe des einſeitigen Rationalismus, daß dem menſchlichen Geiſt urſprünglich die weſentlichſten Erkenntnißbegriffe einwohnen und durch ihre Deutlichkeit bei hinlänglicher Reflexion auf ihren Inhalt als wahr ſich bekunden, waren Descartes und Spinoza über die Erwägung der ſchwierigen Fragen ziemlich leicht hinweggegangen: in welcher Weiſe die innere nothwendige Verknüpfung zwiſchen der Erfahrung und den aus bloßem Nachdenken entſpringenden Erkenntniſſen und Ueberzeugungen Statt finde, auf welchem Wege die Begriffe ſowohl der empiriſchen als der rationalen Sphäre ſich entfalten, wie es überhaupt mit dem Urſprung, dem Umfang und der Realität des menſchlichen Erkennens ſich verhalte, und worauf der Unterſchied des Wiſſens von dem Meinen und dem Glauben beruhe. Ohne die entſcheidende Beantwortung dieſer Fragen iſt es aber nicht möglich, in dem Gebiete der metaphyſiſchen Forſchung, wo jedes Reſultat nur unter Vorausſetzung der apodiktiſchen Gültigkeit eines nothwendigen Gedankenzuſammenhanges der vernünftigen Cauſalbetrachtung Anſpruch auf Erkenntnißwerth machen kann, die richtige Methode mit Sicherheit zu entdecken und anzuwenden, geſchützt vor den mannigfaltigen Irrwegen, welche aus einer ſchiefen Auffaſſung der Natur und Geſetzmäßigkeit unſeres erkennenden Denkens entſpringen.

261. Das Bedürfniß, die angegebenen Unterſuchungen unabhängig von metaphyſiſchen Vorausſetzungen mit Vollſtändigkeit in dem ganzen ihnen zukommenden Umfang vermittelſt einer zergliedernden Beobachtung der Thatſachen des Selbſtbewußtſeins anzuſtellen, und ſie als das Fundament für die Löſung der übrigen Probleme der Philoſophie geltend zu machen, ward in der neueren Zeit zuerſt von einem

:itgenoſſen des Spinoza, von dem Engländer Locke[1]) em-
unden, wenn gleich noch nicht in ſeiner vollen Bedeutung
faßt und verſtanden[2]). Dies gab dem „Verſuch betref-

[1]) John Locke, geb. 1632 zu Wrington in der Nähe von Briſtol. Seine Studienjahre hatte er der Philoſophie und der Heilkunde gewidmet, ward aber durch ſeinen ſchwächlichen Geſundheitszuſtand verhindert, als praktiſcher Arzt zu wirken, und lebte in einer durch Amtsgeſchäfte wenig beſchränkten Muße hauptſächlich für ſeine literariſche Thätigkeit. Einen wichtigen Einfluß auf ſeine Lebensverhältniſſe übte ſeine freundſchaftliche Verbindung mit dem berühmten Staatsmann und Schriftſteller Antony Ashley, Grafen von Shaftesbury. Locke verdankte dem Studium der Carteſiſchen Schriften, deren Reichthum an fruchtbaren Anſichten, deren Einfachheit und Klarheit im Gedanken und im Ausdrucke ſeinem hellen und mit ruhiger, nüchterner Prüfung nach Deutlichkeit, Brauchbarkeit und Popularität der Erkenntniß ſtrebenden, jedoch des Tiefſinnes entbehrenden und zum metaphyſiſchen Forſchen wenig geeigneten Kopfe zuſagte, die erſte lebendige Erweckung ſeines Sinnes für die philoſophiſchen Gegenſtände, nachdem der ſcholaſtiſche Unterricht, der ihm auf der Univerſität Oxford zu Theil geworden, ihn mehr von der Philoſophie abgeſchreckt, als zu ihr hingezogen hatte. Er ſtarb 1704.

[2]) Man vergl. hierüber Locke's Essay concern. hum. underst. XVIII. edit. Epist. to the reader, p. 2. u. 3. Locke iſt auch der Zeit nach nächſt Hobbes der erſte für unſre Schilderung in Betracht kommende engliſche Philoſoph. Die Bemühungen einiger vor ihm im ſiebzehnten Jahrhundert in England aufgetretenen Denker, die wahren Grundſätze, die den Religionsglauben ſtützen, wider manche den Atheismus nach ihrer Meinung begünſtigende Philoſopheme ihres Zeitalters geltend zu machen, des Heinrich More (1614—1687), Ralph Cudworth (1617—1688), Theophilus Gale (1628—1677) und Samuel Parker (ſtarb 1688) haben zu wenig Eigenthümlichkeit und philoſophiſche Be-

fend den menſchlichen Verſtand“[1]) das Daſein, einem Werke, welches wegen der Neuheit, Faßlichkeit und populariſirenden Weiſe der Behandlung eines allgemein intereſſanten Stoffes hauptſächlich in England ſelbſt und in Frankreich mit ungemein großem Beifall aufgenommen auf die ſeitdem vorherrſchende empiriſch pſychologiſche Richtung des philoſophiſchen Strebens in beiden Ländern einen entſcheidenden Einfluß geübt hat. Aber auch bei uns erwarb es ſich Eingang und Theilnahme, und während dort die durch daſſelbe gelei-

---

deutung, um in den Kreis unſerer Darſtellung gezogen zu werden. Ganz außerhalb des Bereiches philoſophiſcher Denkthätigkeit befinden ſich die theoſophiſchen Schwärmereien des John Pordage (1625—1698). Was den Zeitgenoſſen Locke's, den großen Mathematiker und Naturforſcher Iſaak Newton (1642—1727) betrifft, ſo kann derſelbe nur in dem bei den Engländern geltenden, von uns Deutſchen nicht angenommenen und durch unſre oben (Einl. §. 9. u. 10) gegebene Grenzbeſtimmung des Begriffs der Philoſophie ausgeſchloſſene Sinn, in welchem die mathematiſch empiriſche Naturforſchung als Naturphiloſophie (natural philosophy) bezeichnet wird, zu den Philoſophen gerechnet werden.

[2]) An Essay concerning human understanding in four books, erſchien zuerſt Lond. 1690, fol., in der achtzehnten Auflage 1788, Lond. 2. T. 8., und ward in's Lateiniſche, Deutſche, Holländiſche und Franzöſiſche überſetzt (Essay philosophique concernant l'entendement humain, traduit de l'anglois par M. Coste sur la quatrième édition revue, corrigée et augmentée par l'auteur. Amsterd. 1700, 4, V. édit. 1750, 4.). Nächſt dieſem Hauptwerke hat auch ſeine Schrift über die Erziehung (Thoughts on education, zuerſt Lond. 1693.) eine ausgezeichnete Theilnahme gefunden. Außerdem iſt er der Verfaſſer vieler kleineren, zu ihrer Zeit ſehr geſchätzten Abhandlungen philoſophiſchen, politiſchen und religiöſen Inhaltes.

tete Forſchung auf das Gebiet der Pſychologie und der praktiſchen Philoſophie beſchränkt, von der höheren Speculation abgewandt und in dem Geſichtskreis des Empirismus befangen blieb, beförderte es hier nicht bloß die Fortbildung der Erfahrungsſeelenlehre, ſondern gab auch theils unmittelbar, theils mittelbar durch die aus ihm hervorgegangene Humeſche Lehre eine heilſame Anregung zu der tieferen Erfaſſung der erkenntnißtheoretiſchen Probleme, welche unſrem Kant und ſeiner Schule angehört. Zu dem Plane dieſes Werkes ward Locke, wie er ſelbſt erzählt, in einem Geſpräch mit mehreren Freunden geführt, in welchem ihm der Gedanke ſich darbot, daß man einen verkehrten Weg einſchlage, wenn man mit dogmatiſchen Aufgaben und Streitpuncten vor einer kritiſchen Prüfung des Erkenntnißvermögens ſich beſchäftige, und daß man nicht eher zu Betrachtungen jener Art ſich wenden dürfe, als bis man die Fähigkeiten der Intelligenz erwogen und zugeſehen habe, welche Gegenſtände geeignet oder nicht geeignet ſein, von uns erfaßt und behandelt zu werden. Nur allmählig während eines langen Zeitraums und mit vielen Unterbrechungen gelangte er zu der Ausführung ſeines Planes. Die ganze Unterſuchung beſteht aus zwei Haupttheilen. Der erſte macht die Vorſtellungen zum Gegenſtande der Betrachtung, und erörtert ihren Urſprung und die auf ihren Entſtehungsweiſen beruhenden Verſchiedenheiten ihrer Arten, wobei auch das Verhältniß der grammatiſchen Bezeichnung zum logiſchen Vorſtellen berückſichtigt wird. Der zweite handelt von der Verbindung der Vorſtellungen zur Form der Erkenntniß, und ſucht die Gewißheit, die Realität und den Umfang des menſchlichen Erkennens nebſt den Grenzen zwiſchen dem zuverläſſigen Wiſſen, dem Meinen und dem Glauben zu beſtimmen.

1). Von den Vorstellungen.

262. Zunächst bestreitet Locke die Platonische, damals durch die Cartesische Lehre zu neuem Ansehen erhobene Annahme, daß dem menschlichen Geist gewisse Grundsätze und Begriffe ursprünglich einwohnen, und bedient sich hierbei folgender Gründe. Fände dies Statt, behauptet er, so müßten sie von allen Menschen anerkannt werden. Aber es ist unläugbar, wenn wir auch die am allgemeinsten geltenden unter den theoretischen Principien, wenn wir die logischen Grundsätze der Einerleiheit und des Widerspruches zum Beispiel wählen, daß Kinder und Wilde, daß ungebildete und unwissende Menschen durchaus nicht an sie denken und nicht die mindeste Anerkennung von ihnen besitzen. Ferner kommen sie nicht so früh in unserem Bewußtsein vor, wie überhaupt unsere Intelligenz zur Wirksamkeit gelangt, sondern viele Aeußerungen der intellectuellen Thätigkeit gehen ihnen der Zeit nach voran. Auch spricht für ihr Angeborensein keinesweges der Umstand, daß man ihnen schlechterdings beistimmen muß, sobald man die zu ihrer Bezeichnung dienenden Worte verstanden hat. Denn läge hierin für die in Rede stehende Voraussetzung ein Beweis, so hätte man nicht weniger angeborne Sätze anzunehmen, als es deutliche Vorstellungen gibt und als sich Urtheile bilden lassen, in denen entgegengesetzte Begriffe von einander getrennt werden. Was die praktischen Grundsätze betrifft, so finden sie theils noch weniger, als die theoretischen, eine schlechthin allgemeine Beistimmung, theils läßt sich keine moralische Regel aufstellen, für deren Gültigkeit nicht Jedermann einen Grund zu fodern berechtigt wäre, während sie als angeboren durch sich selbst in ihrer nothwendigen Verbindlichkeit einleuchten müßte. Endlich können Grundsätze nicht angeboren sein, wenn dies nicht auch von ihren Bestandtheilen, von den in ihnen enthaltenen Einzelvorstellungen gilt. Aber man trifft nicht die

ringste Spur von solchen Vorstellungen, zum Beispiel von n Begriffen der Identität und des Widerspruches, bei neu- bornen Kindern. Dagegen kann man beobachten, wie die egriffe stufenweise in ihren Verstand kommen, und es zeigt h, daß keine anderen sich einfinden, als diejenigen, die ih- n durch die Wahrnehmung der in ihren Gesichtskreis fal- nden Dinge verschafft werden [1]).

263. Die Einzelvorstellungen insgesammt, mithin die aterialien unseres Denkens und Erkennens stammen aus r Erfahrung, aus unserer Wahrnehmung, welche theils als ensation die äußeren sinnenfälligen Objecte, theils als eflexion die inneren Thätigkeiten unseres Geistes erfaßt [2]). ei dem ursprünglichen Gewinne der Vorstellungen auf die- m doppelten Wege verhält sich der Verstand leidend. Es steht icht in seiner Gewalt, ob er diese Anfänge und Grundbestand- eile seiner Erkenntniß aufnehmen will oder nicht [3]). Die orstellungen unterscheiden sich als einfache und als zusam- ngesetzte. Die einfachen sind keiner Erklärung bedürftig

[1]) Of hum. underst. B. I. c. 2. 3. u. 4.

[2]) Von der Reflexion oder Selbstbeobachtung bemerkt Locke, daß ihr zwar eigentlich nicht, wie der Sensation, ein Sinn zum Grunde liege, daß sie aber doch viel Aehnlichkeit mit der Sinneswahrnehmung habe, und daß ihre Fähigkeit füglich der innere Sinn genannt werden könne. So wurde er Ur- heber der weit verbreiteten und bis auf den heutigen Tag von den meisten späteren Psychologen, namentlich auch von Kant und dessen Schule festgehaltenen Ansicht und Sprach- weise, nach welcher der innere Sinn als Organ des Selbstbe- wußtseins dem äußeren entgegengesetzt, und auf den äußeren die Wahrnehmung der körperlichen Gegenstände und leiblichen Zustände, auf den innern die Wahrnehmung unserer eignen Seelenzustände zurückgeführt wird. l. c. B. II. c. 1. §. 4.

[3]) l. c. c. 1. §. 25.

und fähig, und müssen daher ohne den vergeblichen Versuch, sie durch Worte klarer zu machen, so genommen und festgehalten werden, wie die Erfahrung sie darbietet. Unter den für einfach gehaltenen Vorstellungen hebt Locke insbesondere den Begriff der Dichtheit hervor, um im Gegensatze gegen die Cartesische Ansicht von der Körperlichkeit aller Ausdehnung die gewöhnliche populäre, welche die seinige ist, geltend zu machen, daß durch die Dichtheit, als deren Folge die mechanische Undurchdringlichkeit zu betrachten, die Ausdehnung des Körpers von der Ausdehnung des bloßen Raumes sich unterscheide, und daß jene Ausdehnung in der stetigen Verbindung dichter, trennbarer und beweglicher Theile, diese dagegen in der stetigen Verbindung nicht dichter, untrennbarer und unbeweglicher Theile bestehe. Von dem gleichfalls hierher gezogenen Begriffe der Kraft begnügt er sich zu bemerken, dieser werde uns durch zwei Wahrnehmungen gegeben, theils durch die innere Wahrnehmung, daß wir verschiedene ruhende Theile unseres Körpers nach Belieben in Bewegung zu setzen vermögen, theils durch die äußere der Einwirkungen, welche die Naturkörper auf einander üben. Die Thätigkeiten unserer Seele, welche wir vermöge der Reflexion in einfachen Vorstellungen anerkennen, führt er auf das Denken und auf das Wollen als auf ihre beiden Gattungen zurück [1]).

264. Die für uns vorstellbaren Eigenschaften der Körper zerfallen in drei Classen. Theils sind sie die ursprünglichen, ersten oder realen Eigenschaften, welche als unzertrennlich von den Körpern in jedem wahrnehmbaren Theile der Materie angetroffen werden, und in jedem denkbaren Theile gedacht werden müssen. Sie bestehen in der Ausdehnung, Größe, Zusammensetzung, Dichtheit, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe. Theils sind sie die secundären

[1]) l. c. c. 3. 4. 6.

oder sinnlichen, denen an den Körpern nichts Anderes zum Grunde liegt, als das Vermögen, vermittelst der Größe, Gestalt, Verbindung und Bewegung ihrer kleinsten, für sich nicht wahrnehmbaren Theile verschiedene Sinneswahrnehmungen, zum Beispiel, die Empfindungen der Farben und Töne in uns hervorzubringen. Ihnen reiht sich noch eine dritte Art von Eigenschaften an, welche gleichfalls bloße Vermögen sind und darin sich äußern, daß ein Körper vermöge der besonderen Beschaffenheit seiner ursprünglichen Eigenschaften in denen eines andern Veränderungen hervorzubringen vermag, so daß dieser nunmehr unsere Sinne anders anregt, als zuvor. Man nennt sie gemeiniglich Kräfte. Die Frage, auf welche Weise die Körper Vorstellungen in uns bewerkstelligen, beantwortet Locke durch die Behauptung, es geschehe vermittelst des Anstoßes, als der einzig denkbaren Weise, wie Körper eine Einwirkung üben können. Die ursprünglichen Eigenschaften eines jeden anschaulichen Körpers werden von der Seele in Folge einer Bewegung wahrgenommen, die von ihnen ausgehend vermittelst unserer Nerven und Lebensgeister durch einige Theile unseres Leibes hindurch bis in das Gehirn sich fortpflanzt, um daselbst in der Seele die bestimmten ihnen entsprechenden Vorstellungen zu erzeugen. Da wir die Ausdehnung, Gestalt, Zahl und Bewegung derjenigen Außendinge, die eine merkliche Größe besitzen, schon in einiger Entfernung mit dem Gesicht aufzufassen im Stande sind, so leuchtet ein, daß von ihnen einige äußerst feine, in unserer Umgebung nicht bemerkbare Körperchen in's Auge kommen, welche eine Bewegung zu unserem Gehirne fortführen und die Anschauung in uns bewirken. Auf die gleiche Weise entstehen in uns die Wahrnehmungen der sinnlichen Eigenschaften, hervorgehend aus der Einwirkung gewisser, wegen ihrer Kleinheit nicht unmittelbar bemerkbarer Theilchen auf unsere Sinne [1]).

[1]) l. c. c. 8.

265. Unter die Gegenstände einfacher Vorstellungen rechnet Locke auch die von ihm unterschiedenen Arten der im Erkennen zusammenwirkenden Fähigkeiten der Seele, nämlich erstlich das Wahrnehmungsvermögen, dann das Vermögen, die durch Sinneswahrnehmung oder durch Selbstbeobachtung gegebenen Vorstellungen aufzubewahren, welches theils in Betrachtung der eine Zeitlang gegenwärtig erhaltenen, theils in Wiederbelebung oder Erneuerung der verschwundenen, mithin in der Eigenschaft des Gedächtnisses sich äußert, ferner das Unterscheidungsvermögen, dessen höhere Energie die Urtheilskraft [1]) ist, hierauf das Vergleichungsvermögen und das Verbindungsvermögen, zu welchem der Witz [2]) gehört, endlich das von dem Gebrauche der Sprache unzertrennliche Abstractionsvermögen, wodurch der Verstand seine Gattungs- und Artbegriffe, die abstracten Begriffe (bloß subjective Erscheinungen in der Seele) gewinnt, welche er an die allgemeinen Benennungen knüpft, und als Regeln für die Classificirung und Bezeichnung der ihnen ähnlichen einzelnen Gegenstände gebraucht [3]).

266. Während unser Erkenntnißvermögen bei der Annahme der einfachen Vorstellungen leidend sich verhält und keine derselben willkürlich zu erzeugen vermag, übt es aber

---

[1]) Diese äußert sich nach Locke in einer sorgfältigen Sonderung von Vorstellungen, in denen auch nur die kleinste Verschiedenheit angetroffen wird, um zu verhüten, daß wir nicht durch die Aehnlichkeit oder die Verwandtschaft getäuscht einen Gegenstand für den andern nehmen.

[2]) Ihm schreibt Locke die schnelle und mannigfaltige Zusammenstellung solcher Objecte zu, welche in gewisser Hinsicht einander ähnlich oder zusammenpassend sind, um dadurch gefällige Anschauungen für die Einbildungskraft zu erzeugen.

[3]) l. c. c. 9—11.

uch an ihnen verschiedene Functionen seiner Selbstthätig-
eit aus, indem es in ihnen die Grundlagen und Materia-
ien zu einer unendlich mannigfaltigen Bildung neuer Vor-
tellungen findet. Vorzüglich sind es die Handlungen der
Zusammensetzung, der Vergleichung und der Abstraction,
odurch es seine Macht in der Behandlung und Verarbei-
ung der einfachen Vorstellungen darthut. Die Menge und
Mannigfaltigkeit der aus Zusammensetzung entstehenden Be-
griffe ist zwar unübersehbar groß. Jedoch lassen sie sich in
rei Classen ordnen, indem sie entweder innere Merkmale
er Dinge, oder Verhältnißmerkmale, oder Substanzbegriffe
ind. Locke erörtert die wichtigsten unter diesen Begriffen
uf eine leichte und plane Weise, welche über die Fassungs-
raft und den Vorstellungskreis des gemeinen Verstandes sich
irgends erhebt, und in der That aller eigentlich philosophi-
chen Bedeutung entbehrt. So bemerkt er über den Begriff
es Unendlichen, insofern wir ihn auf Raum und Zeit an-
venden, er sei an sich betrachtet bloß ein negativer, schließe
aber bei jeder bestimmten Anwendung etwas Positives ein.
Wenn wir uns zum Beispiel einen unendlichen Raum den-
en wollen, so bilden wir uns zuerst eine vielumfassende Vor-
tellung von etwa einer Million Meilen und vervielfältigen
ielleicht diese Größe noch einigemal. Was wir dergestalt
n unseren Gedanken zusammenfassen, sei etwas Positives.
Aber von demjenigen, was über eine solche Größe in unse-
er Vorstellung des unendlichen Raumes hinausgehe, besitze
nan so wenig eine positive Anerkennung, als ein Schiffer
on der Meerestiefe habe, nachdem er einen großen Theil
es Senkbleies hinabgelassen, ohne den Grund zu erreichen.
Unser Begriff von der Substanz im Allgemeinen enthält
ach Locke's Meinung nur die Voraussetzung von einem uns
nbekannten Etwas, welches uns für den Träger der Eigen-
chaften gilt, denen unsere einfachen Vorstellungen entspre-
hen. Die zusammengesetzten Begriffe aber, die wir von be-

ſtimmten Arten der Subſtanzen haben, ſollen nichts Anderes ſein, als Verknüpfungen einfacher Vorſtellungen, von deren Objecten wir erfahrungsmäßig wiſſen, daß ſie zuſammengehören, und vorausſetzen, daß ſie aus der eigenthümlichen inneren Einrichtung, aus dem unbekannten Weſen eines ihnen zum Grunde liegenden unbegreiflichen Dinges herrühren. Ueber den Urſprung und den Charakter des Verhältnißbegriffes von Urſache und Wirkung äußert er: dieſer Begriff entſpringe aus der Wahrnehmung, daß individuelle Subſtanzen und ihre Eigenſchaften zu exiſtiren beginnen, und daß ſie ihr Daſein von der hierzu erfoderlichen Hinzukunft und Thätigkeit eines anderen Dinges erhalten. Alles, was irgend einen Gegenſtand entweder einfacher oder zuſammengeſetzter Vorſtellungen hervorbringe, bezeichne man mit dem allgemeinen Ausdruck „Urſache," und was hervorgebracht werde, heiße „die Wirkung" [1]).

2). Von der Erkenntniß.

267. Nachdem Locke in der angegebenen Weiſe den Urſprung und die Natur der Vorſtellungen darzulegen geſucht, wendet er ſich zur Betrachtung des Erkennens und erklärt daſſelbe aus einem einſeitig ſubjectiven Geſichtspunct für die Wahrnehmung theils der Uebereinſtimmung und der Verbindung, theils der Getrenntheit und des Widerſtreites zwiſchen unſeren Vorſtellungen. Die Uebereinſtimmung und deren Gegentheil wird nach ihm in vier Beziehungen wahrgenommen, nämlich in Hinſicht 1) auf die Einerleiheit und die Verſchiedenheit der Vorſtellungen, 2) auf ihre Verhältniſſe, 3) auf ihr Zugleichſein und ihre nothwendige Verknüpfung, und 4) auf das wirkliche Daſein ihrer Gegenſtände. Nach drei Abſtufungen in dem Einleuchtenden der Zuverläſſigkeit der Erkenntniß gibt es drei Arten der letzteren, die anſchauliche

[1]) l. c. c. 12. 16. 23. 26.

ntuitive), die durch den Schluß vermittelte (demonstrative) ıd die sinnliche (sensitive). Die anschauliche besteht darin, ıß wir die Uebereinstimmung oder die Unvereinbarkeit ge- :bener Vorstellungen unmittelbar durch unser Verständniß ıres Inhaltes, ohne Dazwischenkunft einer andern Vor- ellung, einzusehen vermögen. Die demonstrative findet da statt, wo wir der Vermittlung anderer Vorstellungen hierzu :dürfen. Eigentlich gibt es nur diese beiden Grade unserer rkenntniß im strengen Sinne des Wortes. Aber zu ihnen :sellt sich noch eine dritte Art der Wahrnehmung, diejе- ige nämlich, welche die Existenz endlicher Wesen außer uns ı ihrem Gegenstande hat. Dieser legt man gleichfalls den :amen der Erkenntniß bei, weil sie mehr als bloße Wahr- heinlichkeit enthält, ungeachtet sie nicht an jene beiden Stu- n der Gewißheit reicht. Zwar wissen wir mit Zuverläs- gkeit durch das anschauliche Erkennen, daß die Vorstellungen ın einer Außenwelt in unserer Seele vorhanden sind, jedoch heint es Manchem zweifelhaft zu sein, ob ihnen die Existenz :aler Dinge wirklich entspricht. Auf diesen Zweifel läßt ch nur so viel erwiedern. Unbestreitbar vernehmen wir die leziehung gewisser Gegenstände auf uns, deren Dasein wir tweder mit unseren Sinnen wahrnehmen oder wahrzuneh- :n uns einbilden, und wir erfahren, daß sie entweder von ergnügen, oder von Schmerz begleitet werden. Diese Ge- ßheit ist eben so groß, als unsere Glückseligkeit und unser id, abgesehen von welchen Zuständen wir gar kein Interesse ben zu erkennen und überhaupt zu existiren [1]).

268. Unser Erkennen erstreckt sich keinesweges über : gesammte Wirklichkeit der Dinge, ja nicht einmal über n Umfang unserer eignen Vorstellungen. Nur von der :kenntniß der Einerleiheit und der Verschiedenheit der

[1]) l. c. B. IV. c. 1. 2.

Vorstellungen versteht es sich, daß sie das ganze Gebiet des Vorstellens umfaßt. In Ansehung der Coexistenz und des Verbundenseins der Vorstellungen ist unsere Erkenntniß sehr beschränkt. Unbekannt sind uns die Grundursachen der sinnlichen Eigenschaften an den Körpern, und nicht entdeckbar ist die Nothwendigkeit des Zusammenhanges zwischen den ursprünglichen und den abgeleiteten Beschaffenheiten. Besitzen wir so wenig Einsicht in die Kräfte und Wirkungen der körperlichen Substanzen, so ergibt sich hieraus leicht, daß wir in dieser Hinsicht noch weit mehr über die geistigen Substanzen im Dunkeln sind. Denn von den letzteren erlangen wir auf natürlichem Wege keine andern Vorstellungen, als diejenigen, welche wir durch Reflexion über die wahrnehmbaren Thätigkeiten unserer eignen Seele gewinnen. Demzufolge läßt sich auch die Frage, ob unsere Seele materiell oder immateriell sei, auf keine entscheidende Art beantworten. Die Einstimmung und der Widerstreit zwischen unsern Vorstellungen im Betreff aller ihrer gegenseitigen Verhältnisse mit Ausnahme ihrer Coexistenz bieten das weiteste Feld für unsere Erkenntnisse dar. Die Fortschritte, welche in diesem Gebiete des Wissens möglich sind, hängen von dem Scharfsinn ab, mit dem man vermittelnde Begriffe auffindet, durch deren Hülfe Beziehungen zwischen den Vorstellungen anerkannt werden, ohne daß die Coexistenz derselben in Betracht kommt. Hier läßt sich nicht bestimmen, wann man mit solchen Entdeckungen, wie sie zum Beispiel in der Algebra gemacht worden sind, zu Ende sein, und wann der Verstand alle Hülfsmittel hierzu gesammelt haben wird. Mit Recht darf man auch annehmen, daß nicht bloß die Vorstellungen von den Größenverhältnissen einer demonstrativen Erkenntniß fähig sind. Wenn die Begriffe von einem höchsten Wesen, dessen Macht, Güte und Weisheit unendlich ist, dessen Werk wir sind, und von dem wir abhängen, und wenn die Begriffe von uns selbst, als von denkenden vernünftigen

ividuen bei der Klarheit, welche ihnen eigen ist, gehörig wogen und verfolgt würden, so müßten hierdurch die Re- ln unserer Handlungen so fest begründet werden, daß die oralischen Wissenschaften eine Stelle unter den demonstra- ven einnehmen könnten. Was endlich die vierte Art der rkenntniß anlangt, deren Object das wirkliche Dasein der inge ist, so besitzen wir von unserem eignen Dasein eine tuitive Erkenntniß, von Gottes Sein eine demonstrative [1], m der Existenz aller übrigen Dinge eine sinnliche, welche cht über den Wahrnehmungskreis der Sinne hinausreicht [2].

---

[1]) Seinen Versuch, Gottes Dasein durch Demonstration mit mathematischer Evidenz zu beweisen, theilt Locke l. c. B. IV. c. 10. mit. Jeder Mensch, behauptet er daselbst, erkennt mit anschaulicher Gewißheit, daß er selbst existirt, und daß ein Nichts so wenig ein reales Wesen hervorbringen, als etwa zwei rechten Winkeln gleich sein kann. Daher muß von Ewigkeit her etwas Reales existirt haben. Ferner ist es einleuchtend, daß ein Gegenstand, der seinen Beginn und sein Dasein einem andern dankt, sein ganzes Wesen und alle seine Kräfte von einem andern erhalten haben muß. Die ewige Quelle aller Wesen muß daher auch der Ursprung aller Kräfte und folglich im höchsten Grade mächtig sein. Endlich findet der Mensch Wahrnehmung und Erkenntniß in sich. Soll also die Erkenntniß nicht einmal einen Anfang genommen haben, was undenkbar ist, da es dem Begriffe der bewußtlosen Materie widerspricht, in sich selbst Empfindung, Wahrnehmung und Erkenntniß zu legen, so ist ein verständiges Wesen von Ewigkeit her gewesen. Auf diesem Wege leitet uns die Vernunft von dem Nachdenken über unser eignes Selbst und über das, was wir unbestreitbar in unserer eignen Natur finden, zur Erkenntniß der gewissen und einleuchtenden Wahrheit: es existirt ein ewiges, die höchste Macht und die höchste Erkenntniß besitzendes Wesen.

[2]) l. c. c. 3. §. 6 — 21.

269. Die menschliche Erkenntniß erfaßt ihre Gegenstände nicht unmittelbar, sondern nur unter der Vermittlung von Vorstellungen. Deshalb kommt ihr insoweit Realität zu, als Uebereinstimmung zwischen unseren Vorstellungen und der Wirklichkeit der Dinge Statt findet. Hier entsteht nun die Frage nach dem Kriterium jener Realität. Wie soll der Verstand, welcher unmittelbar bloß seine eigenen Vorstellungen gewahrt, von ihrer Einstimmung mit den Dingen sich überzeugen? Bei dieser Untersuchung ergibt es sich, daß wir dieselbe in folgendem Sinn und Umfang mit Gewißheit annehmen dürfen. Erstlich müssen die einfachen Vorstellungen, weil der Verstand sie nicht selbst zu erzeugen vermag, nothwendig das Product von Dingen sein, welche eine natürliche Einwirkung auf unsere Seele üben und diejenigen Wahrnehmungen in uns veranlassen, zu deren Hervorbringung sie durch die Weisheit und den Willen unseres Schöpfers eingerichtet sind. Indem die einfachen Vorstellungen die natürlichen und regelmäßigen Wirkungen von Dingen außer uns sind, welche einen realen Einfluß auf unser Wahrnehmungsvermögen üben, so finden wir an ihnen diejenige Harmonie mit ihren Gegenständen, welche unser Zustand hiernieden erfodert. Zweitens kann die zur Realität der Erkenntniß erfoderliche Uebereinstimmung keinem unserer zusammengesetzten Begriffe — mit Ausnahme der Vorstellungen von den Substanzen — fehlen. Denn die übrigen insgesammt sind nicht Copieen existirender Dinge, sondern von dem Verstande selbst gebildete Originale. In allem unserem Denken, Schließen und Untersuchen nehmen wir die Dinge nur soweit in Anspruch, als sie ihrerseits solchen Begriffen entsprechen. Hierher gehören namentlich die mathematischen Begriffe. Der Mathematiker betrachtet das Wesen und die Eigenschaften eines Rechteckes oder eines Kreises bloß insofern, als sie Objecte in seinem Verstande sind. Wenn er sie auch nie an existirenden Dingen mit voll-

kommener Treue dargestellt findet, so sind dennoch die Erkenntnisse, die er von ihnen besitzt, wahr und gewiß, und gelten selbst im Bezug auf die wirklichen Körper, weil diese hierbei nur insoweit in Betracht kommen, als sie jenen Originalbegriffen gemäß sich verhalten [1]).

270. Die Wahrheit in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes scheint nichts Anderes zu sein, als eine Verbindung oder Trennung von Zeichen, welche gemäß dem gegenseitigen Verhältnisse der bezeichneten Gegenstände erfolgt. Die Verbindung und Trennung der Zeichen ist das nämliche, was mit einem anderen Worte das Urtheil heißt. Daher betrifft die Wahrheit nur unsere Urtheile. Gewöhnlich bedient man sich einer doppelten Art von Zeichen, nämlich theils der Vorstellungen, theils der Worte, und es gibt demnach auch zwei Arten von Urtheilen, bloß gedachte, und durch die Sprache ausgedrückte. Wenn man die Vorstellungen dem Verhältniß ihrer Objecte angemessen mit einander verknüpft oder von einander ausschließt, so findet die bloß gedachte Wahrheit Statt. Die Wahrheit der Worte ist etwas Anderes und besteht darin, daß diese eben so von einander bejaht oder verneint werden, wie die benannten Vorstellungen mit einander übereinstimmen oder einander widerstreiten. Sie ist selbst von zweifacher Art, entweder besitzt sie einen realen lehrreichen Inhalt, oder sie ist inhaltsleer, indem die ausgedrückten Vorstellungen sich nicht auf Dinge ziehen, die wirklich existiren oder existiren können. Alle Erkenntniß besteht theils aus besonderen, theils aus allgemeinen Wahrheiten. Die letzteren können niemals gehörig mitgetheilt und selten auch nur gefaßt werden, wenn sie nicht in Sätzen ausgesprochen sind. Bloß in unseren durch allgemeine Sätze bezeichneten Vorstellungen ist die Gewißheit

[1]) l. c. c. 4. §. 3—7.

des Allgemeinen zu finden; ſuchen wir dieſelbe außer mit Hülfe unſerer Wahrnehmungen, ſo gelangen wi dieſem Wege lediglich zu einer Auffaſſung des Beſon Man irrt, wenn man bei den Ausdrücken „Weſen un ſchlecht“ eine andere Realität des Allgemeinen im hat, als diejenige, welche den abſtracten Begriffen neb ren Sprachzeichen zukommt. Die Annahme, daß die tungen der Dinge etwas Anderes ſein, als die Claſſifi gen derſelben unter allgemeinen Benennungen, kann nu gewißheit in die allgemeinen Sätze bringen und die heit verwirren. Demzufolge iſt auch die Anſicht irrig, früher unter den Gelehrten herrſchte, daß allgemeine G ſätze, ſogenannte Principien das Fundament jeder W ſchaft ſein. Vielmehr gründet ſich alle Erkenntniß a Wahrnehmung beſonderer Fälle, und der gehörige Geb welchen der Verſtand von den allgemeinen Begriffen z chen hat, beſteht nur darin, daß er vermittelſt ihrer Mannigfaltige in einer einzigen Vorſtellung zuſamm und das Gedächtniß von der beſchwerlichen Laſt des deren befreit [1]).

271. Der Verſtand iſt dem Menſchen nicht alle einem theoretiſchen, ſondern auch zu einem praktiſche brauche, zur Leitung ſeines Lebens verliehen. Wir w übel daran ſein, wenn uns für dieſen letzteren Behuf glich die Gewißheit wahrer Erkenntniß einen Nutzen g ren könnte. Bei der Beſchränktheit derſelben würde uns hinſichtlich der meiſten Handlungen im Zuſtande de entſchiedenheit befinden, inſofern wir nichts hätten, uns in Ermanglung einer klaren und zuverläſſigen Erk niß zum Führer dienen könnte. Uns ward aber von ein Vermögen gegeben, welches den Mangel einer ſ

[1]) l. c. c. 5. §. 2. 5. 6. 8. c. 6. §. 2. c. 12. §. 1—

rkenntniß in den Fällen, wo ſie nicht erreichbar iſt, für
ie praktiſchen Beziehungen erſetzen ſoll, und dieſes beſteht
i dem Meinen. In Anwendung deſſelben nimmt der Ver-
and an, daß Vorſtellungen ſich einſtimmig oder widerſtrei-
nd zu einander verhalten, ohne dies entweder unmittelbar
it Entſchiedenheit einzuſehen, oder hiervon durch zurei-
ende Beweiſe die einleuchtende demonſtrative Gewißheit
funden zu haben. Die Art der Ueberzeugung, welche hier-
i unſerem Bewußtſein angehört, iſt die Wahrſcheinlichkeit.
n ihr gibt es viele Grade von der nächſten Angrenzung
i Gewißheit und Demonſtration bis zur Unwahrſcheinlich-
it und zur Grenze der Unmöglichkeit, denen die Grade der
eiſtimmung oder des Fürwahrhaltens von der vollen Zu-
rſicht bis herab zur Muthmaßung, zum Zweifel und Miß-
rauen entſprechen [1]). Das Wort „Vernunft“ [2]) wird von
cke in einem Sinn genommen, in welchem es ihm das
ermögen bezeichnet, die Mittel zur Entdeckung theils der
ewißheit, theils der Wahrſcheinlichkeit aufzufinden und rich-
g anzuwenden [3]). An der Vernunftäußerung unterſcheidet
vier auf einander folgende Richtungen. Die erſte und
chtigſte beſteht ihm in dem Auffinden der Beweiſe. Die
eite in der regelmäßigen und methodiſchen Anordnung
:ſelben, um ihre Verknüpfung und Stärke klar und leicht
nerkbar zu machen. Die dritte in dem Verſtändniß ihrer
erknüpfung, und die vierte endlich in der Bildung eines
htigen Schlußſatzes [4]). Das Bewußtſein und der Ge-
auch der ſyllogiſtiſchen Formen iſt hierbei nach ſeiner An-
ht entbehrlich. Achten wir, meint er, auf die Thätigkei-
n unſeres Geiſtes, ſo werde uns nicht entgehen, daß wir

[1]) l. c. c. 14. §. 1. 2.
[2]) reason.
[3]) l. c. c. 17. §. 2.
[4]) l. c. §. 3.

alsdann am besten und am deutlichsten schließen, wann wir, ohne unsere Gedanken auf irgend eine Regel der Syllogistik zurückzuführen, bloß den Zusammenhang unserer Beweisführung im Auge haben [1]).

272. Obgleich die Vernunft in die Tiefen des Meeres und der Erde eindringt, unsere Gedanken bis zu den Sternen erhebt und uns durch die unermeßlichen Räume des Weltgebäudes leitet, so umfaßt sie doch nicht den ganzen Umfang der realen, selbst nicht einmal der körperlichen Dinge. Sie versagt uns ihren Dienst in manchen Fällen, die sich unter folgende Gesichtspuncte stellen lassen [2]). Erstlich verläßt sie uns gänzlich, wo uns Vorstellungen fehlen. Zweitens wird sie häufig gehemmt durch die Dunkelheit, Verworrenheit und Unvollständigkeit der Vorstellungen; alsdann sehen wir uns in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt. So haben wir z. B. von dem kleinsten Grade der Ausdehnung der Materie und von der Unendlichkeit keine vollkommene Vorstellung. Deshalb können wir uns in der Theilbarkeit der Materie nicht zurecht finden. Wir besitzen nur unvollkommene Vorstellungen von den Wirkungsweisen unserer Seele, von dem Anfange sowohl der Bewegung, als des Denkens und von der Weise, wie die Seele beides in uns hervorbringt, noch mangelhaftere von der Wirkungsart Gottes. Hieraus entspringen die großen Schwierigkeiten in der Betrachtung und Erklärung der Causalität der frei handelnden Geschöpfe, welche die Vernunft sich selber nicht zu lösen vermag. Drittens kann sie oft nicht weiter, weil ihr die vermittelnden Begriffe verborgen bleiben, welche zur Offenbarung der Uebereinstimmung oder des Widerstreites zwischen zwei anderen Vorstellungen dienen könnten. Viertens,

[1]) l. c. §. 4.
[2]) l. c. §. 9—13.

enn unſere Unterſuchungen von falſchen Principien ausge-
en, ſo verwickeln ſie ſich oft in Ungereimtheiten und Wi-
erſprüche, ohne einen Ausgang aus denſelben zu finden. In
ieſem Falle wird die Vernunft vergebens um Hülfe ange-
ufen, es müßte denn dazu ſein, um den Irrthum zu ent-
ecken und den Einfluß der verkehrten Grundſätze zu entfer-
en. Sie hellt aber ſo wenig die Schwierigkeiten auf, die
us dem Gebrauch untauglicher Principien entſpringen, daß
e vielmehr, wenn man dieſe verfolgt, nur immer tiefer in
ie Verwirrung hineinführt. Endlich fünftens ſind es nicht
lten zweifelhafte Worte und ungewiſſe Bezeichnungen, durch
elche ſie irregeleitet und in ihrer Thätigkeit beſchränkt wird.

273. Wenn man die Vernunft und den Glauben [1]) nander entgegenſetzt, ſo kann man unter jener nur das ermögen verſtehen, die Gewißheit oder Wahrſcheinlichkeit n Wahrheiten durch Folgerung aus ſolchen Vorſtellungen entdecken, welche unſer Geiſt bloß vermittelſt des Ge-auches ſeiner natürlichen Kräfte, nämlich vermittelſt der Sinneswahrnehmung und der Reflexion, gewonnen hat. er Glaube hingegen iſt dann das Fürwahrhalten eines cht durch Schlüſſe gefundenen Satzes, das ſich lediglich f das Anſehen des Verkündigers ſtützt, als eines göttli-en, auf einem außerordentlichen Wege etwas bekannt ma-enden Geſandten [2]). Dieſe Weiſe, Menſchen zu unterrich-n, heißt Offenbarung [3]). Zur Feſtſetzung der Grenzen viſchen der Vernunft in dieſem Sinne und dem Offenba-ungsglauben dienen folgende Bemerkungen [4]). 1) Kein on Gott inſpirirter Menſch vermag Anderen durch irgend

[1]) faith.
[2]) l. c. c. 18. §. 2.
[3]) revelation.
[4]) l. c. §. 3—11.

eine Offenbarungsweise neue einfache Vorstellungen mitzutheilen. Nie können uns vermittelst Zeichen Gegenstände kenntlich werden, von denen wir zuvor durchaus keine Vorstellung gehabt haben. 2) Wahrheiten, welche wir durch die Erwägung unserer eigenen Begriffe deutlich entdecken, enthalten für uns mehr Gewißheit, als wenn sie durch eine überlieferte Offenbarung zu uns gelangen. Denn die Einsicht, daß eine solche ursprünglich von Gott gekommen, ist minder zuverlässig, als die Erkenntniß, welche aus deutlicher Wahrnehmung der Einstimmung oder des Widerstreites unserer Begriffe entspringt. 3) Kein Satz darf für geoffenbart angenommen werden, wenn er unserer klaren anschaulichen Erkenntniß widerspricht. Die Ueberzeugung, daß wir uns erstlich nicht täuschen, wenn wir etwas auf unmittelbare göttliche Belehrung zurückführen, und daß wir zweitens diese richtig verstehen, ist keiner so großen Evidenz fähig, als die anschauliche Erkenntniß. 4) In allen Dingen, wo wir durch unsere Begriffe und durch die Principien unseres Erkennens einer einleuchtenden Gewißheit fähig sind, ist unsere Vernunft die befugte Richterin. Ihre Entscheidungen können zwar durch die Uebereinstimmung der Offenbarung bestätigt, aber nicht durch das Gegentheil entkräftet werden. Niemals tritt eine Verbindlichkeit für uns ein, da wo ein klarer und einleuchtender Ausspruch der Vernunft vorliegt, ihn für die entgegengesetzte Meinung unter dem Vorwande hinzugeben, daß diese ein Glaubensartikel sei. 5) Es gibt aber viele Dinge, von denen wir nur sehr unvollkommene oder gar keine Begriffe besitzen, andere, deren vergangenes, gegenwärtiges oder zukünftiges Dasein wir durch den natürlichen Gebrauch unserer Fähigkeiten nicht zu erkennen im Stande sind. Solche Gegenstände, welche über die Entdeckung auf dem natürlichen Wege und über die Vernunft hinausgehen, machen, insofern sie offenbart worden sind, den eigenthümlichen Inhalt des Glaubens aus. Die Empörung

ines Theils der Engel gegen Gott, der Verluſt ihres er-
:en glücklichen Zuſtandes, die Auferſtehung der Todten, dieſe
nd ähnliche Puncte ſind Glaubensſachen, mit denen die
Vernunft unmittelbar nichts zu thun hat. Ueberhaupt ver-
:eht es ſich, daß Alles, was wirklich von Gott geoffenbart
orden, für einen unbeſtreitbaren Glaubensartikel gelten
uß. Ob aber etwas eine göttliche Offenbarung ſein könne
der nicht, hat die Vernunft zu ermeſſen [1]).

8). Beurtheilung der Lockeſchen Erkenntnißtheorie.

274. Die Lockeſche Theorie befindet ſich zwar — unge-
htet ihrer Ableitung des erſten Urſprunges unſerer Vor-
ellungen aus der Wahrnehmung — ihrer Abſicht nach nicht
if dem Standort eines ſtrengen Empirismus, da ſie kei-
sweges den ganzen Umfang des für den Menſchen erreich-
:ren Wiſſens auf die Gebiete der Beobachtung und der
athematik beſchränken will, ſondern die Möglichkeit einer
monſtrativen Erkenntniß überſinnlicher Wahrheiten im Be-
ug auf Gott und auf unſere religiöſen und moraliſchen Ver-
ältniſſe zugibt. Jedoch erhebt ſie ſich nicht über den be-
ſchränkten und täuſchenden Geſichtskreis einer bloß empiri-
ſen Beobachtung und Beſchreibung der Thätigkeiten unſres
rkenntnißvermögens, welche Locke als lediglich für die
ahrnehmung gegebene anſieht und welche er nach der Ver-
unftnothwendigkeit ihrer Eigenthümlichkeit und ihres Zu-
mmenhanges zu erklären nicht unternimmt. Er macht kei-
:n Anſpruch darauf, ja ahnet nicht einmal das Erfoderniß
s Problemes: den vernünftigen Begriff des Menſchenle-
:ns und der Stelle, welche dieſem Leben im Weltganzen
nd in der Stufenfolge des individuellen Daſeins zukommt,
erfaſſen, und dem Begriffe gemäß über die Verſchieden-
eit der Seiten und Richtungen der intellectuellen Thätig-

[1]) l. c. §. 10.

keit in ihrem Zusammenstimmen zur Lebenseinheit das Verständniß zu eröffnen. Eben deshalb blieb ihm auch die Bedeutung des Planes verborgen: das sowohl vermöge der Natur und Gesetzmäßigkeit unsrer Vernunft, als vermöge der Natur und Gesetzmäßigkeit der erkennbaren Wirklichkeit Wesentliche und Nothwendige an unserem Erkennen von dem Zufälligen und Außerwesentlichen zu unterscheiden, und Beides in seinem Unterschied und Zusammenhang aus den in der Organisation unseres Geistes und in der allgemeinen Causalverknüpfung der Wirklichkeit enthaltenen Bedingungen abzuleiten. Den wichtigen Punct, welcher die Realität unserer Vorstellungen von der Körperwelt betrifft, ließ er schwankend, den Angriffen des Skepticismus und den irreleitenden Betrachtungen des Idealismus preisgegeben, und führte ihn zwar aus der Ansicht des gemeinen Verstandes heraus, aber nicht in die Region einer wahrhaft philosophischen Beleuchtung hinein. Ohne hierbei den Standpunct des gemeinen natürlichen Bewußtseins näher zu prüfen, gab er im Widerspruche mit demselben (— denn diesem Bewußtsein ist das Erkennen das Innewerden des wirklichen Seins —) die Erkenntniß für die bloße Wahrnehmung der Verhältnisse der Einstimmung und des Widerstreites zwischen unseren Vorstellungen aus. Hiermit bezeichnete er nur die logische Form des Urtheiles, und räumte er der Erkenntniß bloß die subjective Bedeutung des Auffassens der in uns vorhandenen Beziehungen zwischen unseren Vorstellungen ein. Dem gemäß nahm er an, daß es für uns kein sicheres Kriterium gebe, um der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit der vorgestellten Außenwelt gewiß zu werden, sondern daß wir uns damit begnügen müssen, in den uns durch Wahrnehmung gegebenen Vorstellungen naturgemäße Erscheinungen des Wirklichen zu erblicken, welche der Einrichtung unsres Erkenntnißvermögens und der Einwirkung der Dinge auf uns entsprechen. Einen beträchtlichen Theil der meta-

physischen Begriffe und Aufgaben berührt er zwar im Verfolge seiner erkenntnißtheoretischen Erörterungen, aber die Auskunft, welche er über dieselben mittheilt, genügt den wissenschaftlichen Anfoderungen keineswegs und ist eigentlich nur eine populäre Abweisung dieser Probleme. Es versteht sich hiernach, daß sein Versuch eines demonstrativen Beweises der Existenz Gottes nicht anders als unbefriedigend ausfallen konnte.

275. Trotz dieser Mängel ist Locke's Unternehmung eine in mehrfacher Beziehung bedeutende und verdienstvolle und enthält ein erhebliches Moment für die Fortbildung der philosophischen Thätigkeit. Zum erstenmal trat hier mit allem Interesse der Neuheit und der Originalität ein Versuch hervor, ganz unabhängig von metaphysischen, sowohl spiritualistischen, als materialistischen Hypothesen und Prämissen durch reine und sorgfältige psychologische Beobachtung den Gehalt, Umfang und wissenschaftlichen Charakter der menschlichen Erkenntnisse festzustellen, und hiermit an die Stelle gemachter und transcendenter Kategorieen die natürlichen und realen zu setzen. Die unbegründeten, den einseitigen Rationalismus bezeichnenden Voraussetzungen theils des Cartesischen und Spinozischen Systems, theils der auf den Universitäten noch immer vorherrschenden, aus der Scholastik des Mittelalters und aus der Aristotelischen Lehre ihren Inhalt und ihre Form entlehnenden Schulphilosophie wurden hier von einem zwar nicht minder einseitigen, aber doch ihnen ganz entgegengesetzten und zur Hervorhebung und Beleuchtung ihrer Irrthümer geeigneten Gesichtspunct aus bestritten. Hiermit geschah ein eingreifender, wenn gleich noch nicht genug durchgreifender und entscheidender Schritt zur Befreiung der Philosophie von Vorurtheilen und Mißverständnissen, welche ihre Gründlichkeit und Fruchtbarkeit beeinträchtigten. Dem unkritischen Dogmatismus, dem Descartes

durch sein zu schwaches Bemühen, die Untersuchung ohne vorgefaßte Annahmen zu beginnen, nicht entgangen und dem Spinoza ganz und gar anheimgefallen war, während die Schulphilosophie ihn in der Gestalt eines traditionellen Schlendrians festhielt, trat in Locke's Lehre ein kritischer, die Dogmen und freilich großentheils auch die Probleme der bisherigen Metaphysik verwerfender, anstatt von vermeintlich angebornen Begriffen von Prüfung des Ursprungs und der Bedeutung der Thatsachen des Bewußtseins ausgehender Geist entgegen. Für die Psychologie ward unmittelbar eine neue Epoche durch Locke begründet und dadurch mittelbar für alle Zweige der Philosophie eine Bedingung des Fortschrittes gegeben, wenn gleich bei seinen in der empiristischen Einseitigkeit noch viel weiter gehenden Schülern eine Geringschätzung der speculativen Forschung überhaupt eintrat und ausschließlich nur der psychologischen Beobachtung und den auf sie gegründeten praktischen und populären Untersuchungen ein Werth beigelegt wurde. Desto vielseitiger, entschiedener und heilsamer wirkte die von Locke eingeführte und innerhalb seiner Schule am scharfsinnigsten von Hume festgehaltene Richtung der kritischen Zergliederung des Erkenntnißvermögens, als sie in Kant's Entwicklung des transcendentalen Idealismus mit neuen Hülfsmitteln und neuen Kräften zum Vorschein kam.

Engliſche Moralphiloſophen und Nachfolger Locke's in England.

276. Nächſt der Locke'ſchen Erkenntnißtheorie iſt die
us ihr hervorgegangene und großentheils von ihr abhängige,
doch die empiriſtiſche Richtung mit größerer Schärfe und
onſequenz verfolgende Humeſche unter den philoſophiſchen
eiſtungen der engliſchen Sprachgenoſſen die einzige, welche
s ein Moment in dem allgemeinen Entwicklungsgang der
hiloſophie betrachtet werden darf und welcher daher in dem
uſammenhang unſerer Schilderungen eine ausführlichere
arſtellung gebührt. Was übrigens von den Schriftſtellern
eſer Nation im Umkreis unſerer Literatur dargeboten
rden, war theils auf eine populäre, allen Gebildeten
ßliche Behandlung der Sittenlehre und der Religionslehre
ihrer Unabhängigkeit von den kirchlichen Dogmen be-
ränkt, theils inſofern es in die Sphären des kritiſchen
enkens einging, von zu geringer Kraft und Bedeutung,
n auf jenen Entwicklungsgang irgend eine Einwirkung zu
en. Daher darf dieſer ganzen Rubrik hier bloß eine über-
htliche Andeutung zu Theil werden, mit Ausnahme des
erkeleyſchen Idealismus, der zwar gleichfalls zu jener Ein-
irkung nicht gelangte, jedoch als Repräſentant einer eigen-
ümlichen philoſophiſchen Weltbetrachtungsweiſe etwas näher
n uns zu betrachten iſt.

1). Engliſche Moralphiloſophen.

277. In der Reihe der engliſchen Moralphiloſophen
llte zuerſt Cumberland [1]) der von Hobbes verſuchten Be-
ündung des Rechts und der bürgerlichen Geſellſchaft eine

[1]) Richard Cumberland, 1632 — 1719. De legibus naturae disquisitio philosophica, Lond. 1672, 4.

Theorie der natürlichen Geſetze des menſchlichen Handelns entgegen, worin er als oberſten praktiſchen Grundſatz das Gebot des allgemeinen Wohlwollens geltend machte, welches als göttliches Gebot in der ganzen Einrichtung der Dinge uns ſich verkünde. Dem gemäß ſolle Jeder das allgemeine Beſte zum Hauptzweck ſeiner Beſtrebungen machen und nur durch Beförderung der allgemeinen Glückſeligkeit die eigne zu erreichen ſtreben. In einer freieren, weniger ſyſtematiſchen Weiſe, als Cumberland, aber mit einer anziehenden Darſtellung behandelte Shaftesbury [1]) die moraliſchen Begriffe, wobei er annahm, die Tugend beſtehe in der Unterordnung der ſelbſtiſchen Neigungen unter die wohlwollenden, aus welcher für Jeden die eigne Glückſeligkeit hervorgehe, und beruhe auf einer natürlichen Liebe zu dem Guten um ſeiner Schönheit und ſeines Werthes willen. Sie könne aber nur durch den Glauben an Gott ihre Vollendung erhalten. Dagegen glaubte Wollaſton [2]) das vollſtändig begründende Princip der Sittlichkeit in dem Grundſatz der Wahrheit gefunden zu haben. Die Wahrheit, behauptete er, ſei die wichtigſte Angelegenheit für den Menſchen, der Endzweck unſres Daſeins liege darin, ſie theoretiſch zu erkennen und durch unſre Reden und Handlungen praktiſch zu offenbaren. Hiernach ſei jede Handlung gut, die einen wahren, jede böſe, die einen falſchen Satz ausdrücke. Ein mehr metaphyſiſches Princip wurde von Clarke [3]) an die Spitze der Moral ge-

---

[1]) Antony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury, 1671 — 1713. Characteristics of man. 3 voll. Lond. 1733. 12. An inquiry concerning virtue and merit. Lond. 1699. 8.

[2]) William Wollaſton, 1659 — 1724. The religion of nature delineated, Lond. 1724. 4.

[3]) Samuel Clarke, 1675 — 1729. A demonstration of the being and attributes of God, Lond. 1705 u. 1706. 2 voll. 8. Philosophical inquiry concerning human liberty, Lond. 1715, mit

ellt. Dieſer zu ſeiner Zeit in ſeinem Vaterland als phi-
ſophiſcher Denker ein großes Anſehn behauptende Prediger
ichte den nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen der geoffen-
arten und der natürlichen Religion nachzuweiſen, aus dem
Begriffe der Nothwendigkeit einer ewigen Exiſtenz das Da-
in Gottes zu demonſtriren (wobei er Gott für das Sub-
rat des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit aus-
ab), und führte die ſittlichen Verpflichtungen auf die theo-
etiſche und praktiſche Anerkennung der Schicklichkeit der
Dinge zurück. Die oberſte Regel für unſren Freiheitsgebrauch
i dieſe, daß wir uns unſrer eignen Natur, unſrem Verhält-
iſſe zu den anderen Dingen und der Natur der letzteren ge-
äß betragen, und hierdurch zu der Harmonie des Ganzen
immen und mitwirken. Das Syſtem des uneigennützigen
Bohlwollens ward durch Hutcheſon [1]) vollkommner entwi-
elt, welcher in dem Sinn für dieſes Wohlwollen einen ur-
rünglichen moraliſchen Sinn erblickte, aus dem alle gültigen
Gebote für unſer Wollen und Handeln entſpringen. Home [2])
nd einige andre ſchottiſche Philoſophen hielten dieſen Stand-
unkt feſt. Ferguſon [3]), ohne ein neues Princip der Sitt-
chkeit aufſtellen zu wollen, machte in ſeinen moraliſchen und

---

Zuſätzen 1717, 8. The Works, Lond. 1738 — 1742. 4 voll. Fol.

[1]) Francis Hutcheſon, 1694 — 1747. Inquiry into the original of our ideal of beauty and virtue, Lond. 1720. 8. Essay on the nature and conduct of passions and affections etc. Lond. 1728, 8. System of moral philosophy, Lond. 1755, 2 voll. 4.

[2]) Henry Home, ſeit 1752 Lord Kaimes, geſt. 1782. Essays on the principles of morality and natural religion, Edinb. 1751, 8. Elements of criticism, Lond. 1762, 3 voll. 8.

[3]) Adam Ferguſon, 1724 — 1816. Institutes of moral philosophy. Lond. 1769, 8. Principles of moral and political science, Edinb. 1793, 2 voll. 4. Essay of civil society, Edinb. 1766, 4.

politiſchen Unterſuchungen den richtigen Gedanken geltend: die Beſtimmung des menſchlichen Daſeins, als eines Daſeins im Werden, und mithin auch die wahre Glückſeligkeit deſſelben beſtehe nicht in der Erreichung eines vollendeten Zuſtandes, ſondern in einer fortwährenden Thätigkeit und in einem fortſchreitenden Streben nach einem immer höheren Ziel. Ein neues Princip gab dagegen Smith [1]) in dem Grundſatz der Sympathie, nach welchem Jeder ſo handeln muß, daß Andre, die ſich mit ihrem Vorſtellen in ſeine Lage verſetzen, mit ihm ſympathiſiren und hierdurch ſeine Handlungsweiſe für die angemeſſene erklären können.

2). Nachfolger Locke's in England.

278. Unter den auf Locke folgenden und durch ihn angeregten Darſtellungen und Anwendungen erkenntnißtheoretiſcher Anſichten gelangten zu keiner Bedeutung für die Förderung der philoſophiſchen Methode und Einſicht die von Hartley, von Price, von Reid, von Beattie und von Prieſtley gegebenen. Hartley [2]) verſuchte alle Seelenthätigkeiten, ſowohl die Gefühle und Willensäußerungen, wie die Erkenntniſſe und Ueberzeugungen aus den Aſſociationen der Vorſtellungen abzuleiten. Hierbei ſchloß er ſich der Lockeſchen Lehre von dem erſten Urſprung unſrer Vorſtellungen dadurch an, daß er die Aſſociationen vermittelſt einer Hypotheſe von Schwingungen der Nerven und des Gehirns erklärte, welche durch ein ätheriſches Fluidum bewirkt werden. Price [3]) ver-

---

[1]) Adam Smith, 1723—1790. Theory of moral sentiment, Lond. 1759. 2 voll. 8. Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations, Lond. 1776, 2 voll. 4.

[2]) David Hartley, 1704 — 1757. Observations on man, his frame, his duty and his expectations, Lond. 1749, 2 voll. 8.

[3]) Richard Price, 1723 — 1791. Review of the principal

warf die Annahme Locke's, daß unſre Vorſtellungen insgeſammt aus der Sinneswahrnehmung und aus der Selbſtbeobachtung entſpringen, und bemühte ſich die Anſicht durchzuführen: das Verſtandes- oder Denkvermögen ſei von der Sinnlichkeit weſentlich verſchieden und die Quelle aller Begriffe und Erkenntniſſe des Allgemeinen. Reid [1]) glaubte den von Hume aufgebrachten Skepticismus dadurch niederſchlagen zu können, daß er die Ausſprüche des gemeinen Menſchenſinnes oder Menſchenverſtandes als das Fundament aller philoſophiſchen Unterſuchungen geltend machte. Dieſer iſt ihm ein Vermögen, das Wahre unmittelbar zu erkennen, ein Wahrheitsſinn. Auch Beattie [2]) hielt, gleichfalls in Beſtreitung der Humeſchen Anſichten, den Gemeinſinn für das Vermögen einer urſprünglichen unmittelbaren inſtinctartigen Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten und ſetzte ihn dem Verſtand entgegen, als dem Vermögen, mittelbar durch Schlüſſe zu erkennen [3]). Die Hartleyſchen Anſichten wurden von Prieſtley [4]) vertheidigt und zum Theil weiter ausgeführt,

---

questions etc. Lond. 1758, 8. Letters on materialism and philosophical necessity, Lond. 1778, 8.

[1]) Thomas Reid, 1704 — 1796. Inquiry into the human mind on the principle of common sense. Lond. III. edit. 1769, 8. Essays on the powers of the human mind, Lond. 1803, 3 voll. 8.

[2]) James Beattie, 1735 — 1803. Essay on the nature and immutability of truth etc. Edinb. 1770. 8. Elements of science of moral, 2 voll. 8. Edinb. 1790 u. 1793.

[3]) Auf das höchſte trieb James Oswald, ein ſchottiſcher Geiſtlicher die Berufung auf den gemeinen Menſchenſinn in ſeiner Schrift Appeal to common sense in behalf of religion. Edinb. 1766. 2 voll. 8.

[4]) Joſeph Prieſtley, 1733 — 1804. An examination of Dr. Reid's Inquiry into the human mind etc. Lond. 1774, 8. Letters to an philosophical unbeliever etc. Bath, 1780.

wobei er sich die Aufgabe stellte, die Thätigkeiten des menschlichen Geistes aus den Grundkräften und wesentlichen Eigenschaften der Materie zu erklären und hiermit die Materialität unsrer Seele zu beweisen, ohne jedoch den Glauben an Gott, als an den unbegreiflichen Urheber und Regierer der Welt, erschüttern, zu wollen.

3). Berkeley.

279. Zwar eigenthümlicher und interessanter, als die angegebenen erkenntnißtheoretischen Versuche, jedoch gleichfalls ohne Ueberzeugungskraft wie ohne Tiefe, und zu keinem Einfluß auf die Behandlung der philosophischen Probleme — nicht einmal in seinem Vaterland — gediehen ist der durch Locke's Empirismus bedingte und von empirisch-psychologischen Reflexionen getragene Berkeleysche Idealismus. Berkeley [1]) stimmte seinem Vorgänger Locke, dem er einen hohen Rang unter den philosophischen Wahrheitsforschern einräumte, in der Lehre von dem Ursprung der menschlichen Vorstellungen insoweit bei, daß er sie gleichfalls sämmtlich aus der Wahrnehmung ableitete. Dagegen bildete er aus Locke's Meinung, daß unsere Seele in den Sinneswahrnehmungen nur ihre eignen Vorstellungen, und nicht die Außendinge unmittelbar gewahre, die von ihm selbst als Theorie des Immaterialismus bezeichnete idealistische Ansicht: alle

[1]) geb. 1684 zu Kilcrin in Irland, 1721 Doctor der Theologie und 1734 Bischof von Cloyne in Irland, gest. 1753. Die Schriften, in denen er seine Erkenntnißlehre dargestellt, sind: A Treatise concerning the principles of human Knowledge. Lond. 1710. 8. 2. edit. 1725. Three Dialogues between Hylas and Philonous. Lond. 1713, 8. In seiner Theory of vision, Lond. 1709, 8. bestimmte er auf eine genauere Weise, als bisher geschehen, den unmittelbaren Gegenstand der Gesichtsanschauungen.

ußendinge, die Körper insgesammt, welche das unermeß-
he Weltgebäude ausmachen, sein nichts Anderes, als Vor-
ellungen. Die körperliche Gestalt, behauptet er, ist das,
as wir fühlen und sehen, der Ton das, was wir hören,
s. w. Die unter den Menschen herrschende Meinung, daß
ne Dinge ein von ihrem Dasein in der Wahrnehmung ge-
enntes und unabhängiges Sein an sich besitzen, enthält einen
ıtschiedenen Widerspruch. Ein Gegenstand der Außenwelt
: ein Object, welches wir durch die Sinne gewahren. Nun
:wahren wir in dieser Weise nur Eindrücke auf unsere
ˈinne. Unmöglich aber kann entweder ein einzelner Ein-
uck oder eine Verbindung von mehreren außerhalb der
ahrnehmung existiren [1]). Erwägen wir die Bedeutung,
elche die gründlichsten Denker nach ihrer eigenen Erklärung
it dem Ausdrucke der „materiellen Substanz" verbinden,
finden wir, sie bezeichnen hiermit bloß die Vorstellung
nes Seienden überhaupt, welches der Träger, das Sub-
:at der Ausdehnung und anderer Eigenschaften sein soll.
un ist aber die Vorstellung des Seienden überhaupt die

---

[1]) Treat. conc. the princ. P. I. §. 1—8. Einige Philosophen, bemerkt Berkeley hierbei, haben den Unterschied zwischen den ursprünglichen Eigenschaften der Körper und den abgeleiteten aufgestellt, indem sie die letzteren als bloße Sensationen und nur die ersteren als Copieen von Dingen betrachten, die in einer bewußtlosen Substanz, welche sie „Materie" nennen, außerhalb der Intelligenz existiren. Nun ist es aber gewiß, daß die ursprünglichen mit den andern unzertrennlich vereinigt sind, und daß sie nicht einmal in unserem Denken von diesen abgesondert werden können. Ausdehnung, Gestalt und Bewegung sind, von den übrigen sinnenfälligen Eigenschaften getrennt, etwas durchaus Undenkbares. Wo also die übrigen sich befinden, müssen auch jene angetroffen werden, nämlich in der Seele und nirgends sonst.

abſtracteſte und undenkbarſte, die es nur gibt, und der Begriff eines Trägers von Merkmalen iſt gleichfalls keiner Verdeutlichung fähig und ſchlechthin unverſtändlich [1]). Geſetzt aber, es wäre möglich, daß dichte, geſtaltete, bewegliche Subſtanzen, welche den Vorſtellungen, die wir von Körpern haben, entſprechen, unabhängig von der Seele exiſtiren, ſo würde es für uns unmöglich ſein, dieſer Exiſtenz inne zu werden. Denn wir müßten ſie entweder durch die Sinne oder durch die Vernunft erkennen. Die Sinne aber gewähren uns nur die Anſchauung und Empfindung ihrer unmittelbaren Objecte, mag man dieſe nun Senſationen oder Eindrücke, oder wie man ſonſt will, nennen. Sie belehren uns keineswegs darüber, daß Objecte außerhalb der Intelligenz oder nicht-wahrgenommene Dinge exiſtiren, welche den wahrgenommenen gleichen. Dies geben die Vertheidiger der Realität der Materie ſelbſt zu. Mithin müßten wir die Anerkennung der ſubſiſtirenden Außendinge unſerer Vernunft verdanken, welche ihre Exiſtenz als Folge aus dem von den Sinnen unmittelbar Angeſchauten herleitete. Hier läßt ſich nun aber kein die Vernunft beſtimmender Grund erblicken, da jene Vertheidiger ſelbſt nicht behaupten, daß ein nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen den Dingen und unſern Vorſtellungen beſtehe. Allgemein wird zugeſtanden, daß wir möglicher Weiſe im Beſitz aller der Vorſtellungen ſein könnten, die uns jetzt angehören, wenn es gleich außerhalb unſeres Bewußtſeins keine exiſtirende Körper gäbe, welche ihnen entſprächen. Offenbar iſt alſo die Vorausſetzung einer körperlichen Außenwelt zur Erklärung des Vorhandenſeins unſerer Vorſtellungen nicht nothwendig. Denn man räumt ein, daß letztere zuweilen in uns entſtehen und daß ſie möglicher Weiſe immer in der Ordnung, in der ſie gegenwärtig wirklich auf einander folgen, hervortreten könnten, ohne daß

[1]) l. c. §. 16. u. 17.

hierbei körperliche Dinge im Spiele wären. Auch wird die Erklärung des Ursprungs unserer Vorstellungen durch die Voraussetzung realer Körper nicht leichter und verständlicher. Die Materialisten erkennen ihre eigne Unfähigkeit an, zu begreifen, auf welche Weise ein Körper auf einen Geist zu wirken vermöge oder wie es möglich sei, daß eine Vorstellung der Seele eingeprägt werde. Die Thatsache des Entstehens von Vorstellungen oder Sinneswahrnehmungen in unserer Seele kann also zur Annahme der Materie oder der körperlichen Substanzen keinen Grund darbieten, da zugestandner Weise dies Entstehen mit und ohne eine solche Annahme gleich unerklärlich bleibt [1]).

280. Nach dem Bisherigen ist es keinem Zweifel unterworfen, daß aus der Wirksamkeit einer unkörperlichen, mithin einfachen und untheilbaren thätigen Substanz, des Geistes, alle Vorstellungen entspringen. Insofern der Geist Vorstellungen bloß auffaßt, heißt er „der Verstand oder das Erkenntnißvermögen," insofern er Vorstellungen hervorbringt und bearbeitet, heißt er „der Wille." Unsere Vorstellungen sind alle etwas durchaus Passives und Unthätiges, so daß nie die eine in der andern eine Veränderung verursachen kann, wie die bloße Betrachtung derselben deutlich zeigt. Da sie nur in unserer Seele existiren, so findet sich in ihnen nichts Anderes, als das, was wir in ihnen wahrnehmen. Nun wird Niemand, wenn er auf sie achtet, sowohl in den sinnlichen, als in denen der Reflexion irgend eine Kraft oder Thätigkeit entdecken. Mithin ist so etwas auch nicht in ihnen enthalten. Aus diesem Grunde können wir uns von einer Seele oder einem Geiste keine wirkliche unmittelbare Vorstellung bilden. Die bezeichnete Eigenthümlichkeit der Vorstellungen verstattet ihnen nicht, durch Aehnlichkeit oder

[1]) l. c. §. 18—22.

Abbildung uns das Thätige darzustellen. Eine geringe Aufmerksamkeit auf uns selbst belehrt uns darüber, daß es schlechthin unmöglich ist, eine Vorstellung zu haben, welche dem wirksamen Principe der Bewegung und Veränderung der Vorstellungen in uns gliche. Die Natur des Geistes oder des Handelnden ist so beschaffen, daß sie nicht an sich selbst, sondern nur vermittelst der Wirkungen, die sie hervorbringt, wahrgenommen werden kann [1]). Gewisse Vorstellungen hängen von unsrem Willen ab und werden nach unsrem Belieben in uns hervorgerufen. Diese sind die Erzeugnisse der Einbildungskraft. Hingegen die Sinnesempfindungen und Sinnesanschauungen haben nicht ein solches Verhältniß zu unserer Selbstthätigkeit. Sie entstehen unter gewissen regelmäßigen Bedingungen ganz unwillkürlich in uns. Folglich muß ein anderer Wille oder Geist vorhanden sein, der sie in unsrer Intelligenz hervorbringt. Die Sinnesvorstellungen, welche man reale Dinge zu nennen pflegt, sind kräftiger, lebhafter und deutlicher, als die Vorstellungen der Einbildungskraft, welche man Bilder der Dinge nennt, und sind durch ihre Beständigkeit, Ordnung und Verknüpfung vor diesen ausgezeichnet. Sie treten in regelmäßigen Reihenfolgen hervor, durch deren bewunderungswürdigen Zusammenhang die Vollkommenheit ihres Urhebers hinlänglich bezeugt wird. Die bestimmten Regeln oder festgesetzten Weisen, nach denen der höchste Geist, durch den wir beschränkten Geister unser Dasein und Bestehen haben, die Sinnesvorstellungen in uns erweckt, heißen „die Naturgesetze." Wir lernen diese auf dem Wege der Erfahrung kennen, die uns darüber belehrt, daß gewisse Vorstellungen im gewöhnlichen Lauf der Dinge von bestimmten andern Vorstellungen begleitet werden. Hierdurch wird uns eine Art von Vorhersehung zu Theil, die uns in den Stand setzt, unsern

[1]) l. c. §. 25—27.

Handlungen zum Besten unseres Lebens eine gehörige Einrichtung zu geben. Daß gewisse Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke dienen, erkennen wir nicht durch Entdeckung eines nothwendigen Zusammenhangs zwischen unsren Vorstellungen, sondern vermittelst Beobachtung der vorhandenen Gesetze der Natur [1]).

281. Die Theorie des Immaterialismus gewährt der Religion die augenscheinlichsten Vortheile. Das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, diese beiden Hauptpuncte der religiösen Ueberzeugung, lassen sich ihr zufolge mit der größten Klarheit und der unmittelbarsten Evidenz beweisen. Unter der Existenz Gottes verstehen wir nicht mehr die eines dunkeln und allgemeinen Urgrundes der Dinge, von welchem wir keinen Begriff haben, sondern die eines Wesens, dessen geistige Natur, Allgegenwart, Vorsehung, Allwissenheit und unbeschränkte Macht und Güte wir eben so leicht zu erkennen im Stande sind, als das Dasein der sinnenfälligen Gegenstände, welches im richtigen Sinne dieses Wortes eben so zweifellos ist, als unser eignes Sein. Hinsichtlich auf die menschlichen Wissenschaften werden wir hiermit von vielen Verwirrungen, Dunkelheiten und Widersprüchen befreit, in welche die Annahme einer absoluten Existenz der Materie die Denker geführt hat. Verwerfen wir diese Annahme und die körperlichen Ursachen, und lassen wir statt dessen nur die Wirksamkeit eines schlechthin vollkommenen Geistes gelten, so gewinnen alle Wirkungen der Natur eine denkbare und leichte Erklärung. Die Erscheinungen sind bloße Vorstellungen, weil Gott ein reiner Geist ist. Sie weisen uns auf die grenzenlose Macht ihrer Ursache hin, da wir wissen, daß Gott ein thätiges und allvermögendes Wesen ist. Wir können in ihnen die Ordnung, die Regel-

[1]) l. c. §. 28—32.

mäßigkeit und den Nutzen nicht genug bewundern, aber Gott besitzt eine unendliche Weisheit und seine Vorsehung erstreckt sich über Jegliches. So wird in der Physik Alles erklärlich und begreiflich, und in der Metaphysik verschwinden auf immer die erfolglosen Untersuchungen über das abstracte Sein und Wesen, über die substantiellen Formen, die materiellen Ursachen, über das Princip der Individuation, den Ursprung der Vorstellungen, und über die Art, wie zwei von einander unabhängige und einander durchaus entgegengesetzte Substanzen, der menschliche Geist und die Materie, wechselsweise auf einander einzuwirken vermögen. Selbst die Mathematik gewinnt sehr an Klarheit und Leichtigkeit, wenn man die Voraussetzung des vom Vorstellen unabhängigen Daseins der sinnenfälligen Dinge aufgibt. Denn die mit der größten Schwierigkeit behafteten Speculationen und die anstößigsten Paradoxen, die sich in ihr darbieten, beruhen auf dem Begriffe der unendlichen Theilbarkeit einer endlichen Ausdehnung, welcher mit jener Voraussetzung steht und fällt. Endlich wird dem Skepticismus der alten und der neuen Zeit Alles hinweggenommen, worauf er sich stützen und wogegen er seine Angriffe richten kann, indem die Frage nach dem Zusammenhange zwischen den Außendingen und den in unserer Seele befindlichen Vorstellungen derselben die frühere Bedeutung verliert [1]).

4). Hume.

282. Eine folgerechte Ausbildung der von Locke eingeführten Richtung der erkenntnißtheoretischen Untersuchungen zu einem strengen Empirismus und Skepticismus ward durch den scharfsinnigsten und bedeutendsten seiner Nachfolger, durch Hume [2]) zu Stande gebracht. Hume ging in seiner „Un-

[1]) l. c.

[2]) David Hume, auch als Geschichtschreiber durch sein classisches

terſuchung betreffend den menſchlichen Verſtand" von der durch Locke in England vorherrſchend gewordenen Annahme als von einer unleugbaren Thatſache aus: daß alle Materialien unſeres Denkens theils aus der äußeren, theils aus der inneren Wahrnehmung entſpringen und nur ihre Miſchung und Zuſammenſetzung das Geſchäft des Verſtandes und des Willens ſei [1]). Er ſuchte aber ſchärfer, als Locke, den Begriff der „Gedanken oder Vorſtellungen" zu beſtimmen und ihn enger zu begrenzen, wodurch er die Zweideutigkeiten und Mißverſtändniſſe ganz zu beſeitigen hoffte, von denen nach ſeiner Meinung Locke nicht weniger, als deſſen Gegner in den Unterſuchungen über die Natur und Realität der Vorſtellungen und namentlich auch in der Behandlung der Streitfrage: ob es angeborne Vorſtellungen gebe, oder nicht, irre geführt worden [2]). Zu dieſem Behuf macht er auf den Unterſchied aufmerkſam, welcher zwiſchen der wirklichen Wahrnehmung ſowohl ſinnenfälliger Gegenſtände, als auch der eigenen Seelenzuſtände, und zwiſchen der Vergegenwärtigung der einen und der anderen vermittelſt des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft Statt finde. Durch dieſe Vergegenwärtigung, bemerkt er, kann die Stärke und Lebhaftigkeit jener Wahrnehmung niemals gänzlich erreicht, ſondern die Eigenthümlichkeit derſelben nur einigermaßen nachgeahmt und nachgebildet werden. Daher laſſen ſich die Thätigkeiten unſe-

---

Werk History of England berühmt, geb. 1711 zu Edinburgh, geſt. 1776. Seine philoſophiſche Hauptſchrift An Enquiry concerning human understanding (zuerſt erſchienen Lond. 1748, 8,) findet ſich auch in der Sammlung ſeiner vermiſchten, größeren Theiles moraliſchen und politiſchen Abhandlungen „Essays and Treatises on several subjects" in IV voll. Lond. 1770, 8, 2te Ausg. II. voll. Lond. 1784. 8.

[1]) Enq. conc. hum. underst. Sect. II. (edit. 1784) p. 19.

[2]) l. c. Notes to the sec. vol. 471 u. 472.

rer Auffaſſung der Objecte in zwei Claſſen eintheilen, charakteriſtiſcher Unterſchied in der Verſchiedenheit de des ihrer Stärke und Lebhaftigkeit beſteht. Die ſtarken und lebhaften heißen gewöhnlich „Gedanke Vorſtellungen [1]).“ Für die andern kann füglich, manglung einer gebräuchlichen ihnen eigenthümlichen ſchaftlichen Bezeichnung, die Benennung „Eindrück wählt werden [2]). Die Vorſtellungen finden ſich dadu daß wir auf die Eindrücke reflectiren, und ſie ſind fär nur Abbildungen der letzteren [3]).

---

[1]) thoughts or ideas.

[2]) impressions. l. c. p. 18.

[3]) l. c. p. 19. Daß ſich die Vorſtellungen in der ange Weiſe zu den Eindrücken verhalten, glaubt Hum folgende zwei Beweiſe darzuthun. Erſtlich behau wenn wir unſre Gedanken zergliedern, wie zuſamm oder erhaben ſie auch ſein mögen, ſo entdecken wir daß ſie ſich in einfache Beſtandtheile auflöſen, welche gehenden äußeren oder inneren Empfindungen nach ſind. Selbſt diejenigen Begriffe, die bei dem erſt blick von einer ſolchen Entſtehungsweiſe am weiteſt ferne zu ſein ſcheinen, erweiſen ſich bei näherer Betr als zu ihr gehörig. Z. B. die Vorſtellung von Gott von einem allwiſſenden, allweiſen und unendlich gute ſen entſpringt aus der Reflexion auf die Thätigkeit ſeres eigenen Geiſtes, wobei wir die Eigenſchaften d und Weisheit ins Grenzenloſe ſteigern. Wer dieſe B tung nicht ohne Ausnahme gelten laſſen wollte, könn auf eine einzige Art ſie widerlegen. Er weiſe, wenn vermag, eine Vorſtellung nach, die nicht aus dieſer abgeleitet iſt. Uns würde es dann zukommen, d entſprechenden Eindruck aufzuzeigen. Hierzu kommt tens die entſchiedene Thatſache der Erfahrung, da Menſch, der aus Mangel an dem erfoderlichen Org

283. Alle Gegenstände der menschlichen Erkenntniß der Untersuchung zerfallen nach einem einfachen Eintheiungsgrund in zwei Gebiete. Sie sind entweder Verhältisse zwischen unseren Vorstellungen oder Thatsachen[1]). Zum ersten Gebiet gehören die Geometrie und Arithmetik und überhaupt alle Sätze, welche theils auf eine unmittelbar anschauliche Weise, theils vermittelst Demonstration gewiß sind. Behauptungen dieser Art werden durch die bloße Wirksamkeit des Denkvermögens zu Stande gebracht, ohne von irgend einem existirenden Ding in der Welt abzuhängen. Gesetzt auch, es gäbe keinen Kreis oder Triangel in der Natur, so würden dennoch die von Euklides bewiesenen Wahrheiten für immer ihre einleuchtende Gewißheit behalten. Die Thatsachen dagegen erlangen ihre Zuverlässigkeit nicht auf solche Weise. Das Gegentheil einer jeden ist immer möglich, weil es nie einen Widerspruch enthalten und weil es von dem Verstande mit eben so großer Leichtigkeit und Deutlichkeit gedacht werden kann, als wenn es der Wirklichkeit entspräche[2]). Hier fragt es sich nun, worauf unsere Überzeugung von dem wirklichen Dasein der Thatsachen in allen den Fällen beruht, wo sie uns nicht durch das unmittelbare Zeugniß der Sinne und durch Vergegenwärtigung des unmittelbar Wahrgenommenen im Gedächtnisse, sondern auf dem Wege des Schlusses zu Theil geworden. Die Antwort ist, daß unsere hierher gehörigen Schlüsse insgesammt auf das Verhältniß von Ursache und Wirkung sich gründen[2]). Nur mit Hülfe desselben vermögen wir über die Grenzen des in Sinnesanschauung und Erinnerung für uns gewiß

---

ner gewissen Art von Sinneswahrnehmungen nicht fähig ist, eben so wenig Empfänglichkeit für die ihnen entsprechenden Vorstellungen besitzt.

[1]) l. c. Sect. IV. P. I. p. 27.

[2]) l. c. p. 27. u. 28.

Gewordenen hinsichtlich auf die Anerkennung des thatsächlich Vorhandenen hinauszugehen. Denken wir ferner über die Quelle nach, aus der unsere Erkenntniß dieses Verhältnisses entspringt, so ergibt sich als Resultat einer unbefangenen Prüfung: sie wird in keinem Falle durch Folgerungen a priori, sondern durchaus nur durch die Erfahrung gewonnen, insofern wir bemerken, daß individuelle Dinge und Zustände beständig mit einander verknüpft sind [1]). Um die Gültigkeit dieser Wahrheit einzusehen, erwäge man, wie unser Verstand verfahren müßte, wenn uns ein Gegenstand vorgelegt würde, über dessen Wirkungen wir einen Ausspruch thun sollten, ohne vorhergegangene Beobachtungen zu Rathe zu ziehen. Er müßte irgend einen Erfolg ersinnen, welchen er dem Gegenstand als dessen Wirkung zuschriebe, und es ist offenbar, daß eine solche Erfindung etwas ganz Willkürliches sein würde. Unmöglich könnte ihm auch die sorgfältigste Untersuchung dazu verhelfen, daß er die Wirkung in der vorausgesetzten Ursache a priori entdeckte. Denn die Wirkung ist etwas von der Ursache ganz und gar Verschiedenes und kann in dem Begriffe der letzteren nicht aufgefunden werden. Vergebens würde man also darauf Anspruch machen, ohne den Beistand der Beobachtung sowohl eine Ursache als eine Wirkung durch bloße Schlüsse zu entdecken [2]). Hierin liegt der Grund, warum kein vernünftiger und bescheidener Philosoph jemals sich angemaßt hat, die oberste Ursache einer natürlichen Begebenheit anzugeben und überhaupt die Thätigkeit einer Kraft, die im Weltall irgend eine Wirkung hervorbringt, deutlich zu erklären. Es wird zugestanden, daß die höchste Anstrengung der menschlichen Vernunft nur dahin gelangt, indem sie sich der Folgerungen aus der Analogie, aus der Erfahrung und Beobachtung be-

[1]) l. c. p. 29.
[2]) l. c. p. 30—32.

nt, die Gründe der Naturerscheinungen auf eine größere
nfachheit zurückzuführen und die Mannigfaltigkeit der be-
deren Wirkungen einer kleineren Anzahl allgemeiner Ur-
jen unterzuordnen. Aber umsonst würde man sich bemü-
, auch noch die Ursachen dieser allgemeinen Ursachen zu
ründen. Die letzten thätigen Kräfte und die Urgründe
iben unsrer Wißbegierde und Nachforschung schlechterdings
borgen. Das Ergebniß aller Philosophie ist die Aner-
nung der menschlichen Blindheit und Schwäche. Dies
ngt sich uns, trotz unserer Bestrebungen, ihm auszuweichen
r es hinwegzuräumen, bei jeder Richtung unsrer Unter-
jungen auf. Auch die Geometrie, ungeachtet der mit Recht
riesenen Genauigkeit ihrer Schlüsse, vermag es nicht, wenn
von der Naturphilosophie zu Hülfe gezogen wird, dem be-
hneten Mangel abzuhelfen und zur Erkenntniß der ober-
: Ursachen zu führen. Jeder Theil der angewandten Ma-
natik setzt voraus, daß die Natur bei ihren Thätigkeiten
gewisse Gesetze gebunden sei, und das abstracte Denken
d nur dazu gebraucht, um entweder die Erfahrung in der
tdeckung dieser Gesetze zu unterstützen, oder den Einfluß
letzteren in besonderen Fällen zu bestimmen, wo er von
em abgemessenen Grade der Entfernung und der Quan-
it abhängt [1]).

284. Steht nun im Allgemeinen fest, daß unser ver-
ıftiges Nachdenken über Thatsachen auf die Anerkennung
Causalverhältnisses, und daß diese Anerkennung ganz auf
Erfahrung sich gründet, so haben wir noch ferner zu
:rlegen, welches bestimmte Princip den Schlüssen aus der
fahrung zum Grunde liegt [2]). Unläugbar hält uns die
ıtur in einer großen Entfernung von ihren Geheimnissen.

[1]) l. c. p. 33. u. 34.
[2]) l. c. P. II. p. 35.

Sie vergönnt uns nur die Kenntniß weniger auf der Oberfläche befindlicher Eigenschaften der Dinge, während sie die Kräfte und Principien, von denen das Wirken derselben abhängig ist, vor unsrem Blicke verhüllt. So bringen uns zum Beispiel das Gesicht und das Gefühl die Vorstellung von der Bewegung der Körper. Jedoch können wir uns nicht den entferntesten Begriff davon machen, worin die wundervolle Kraft besteht, vermöge welcher ein bewegter Körper unaufhörlich seinen Platz wechselt und die er nur durch Mittheilung an andere Körper verliert. Ungeachtet unsrer Unwissenheit in Ansehung dieses wichtigsten Punctes setzen wir doch immer voraus, so oft wir ähnliche sinnenfällige Beschaffenheiten gewahren, daß an ihnen ähnliche verborgene Kräfte haften, und wir erwarten, daß aus ihnen Wirkungen entspringen werden, welche den uns durch Erfahrung bereits bekannten gleichen. Dieses Verfahren des Verstandes, da ihm die Erkenntniß der Kraft mangelt, durch welche ein Ding das andere hervorbringt, und da ihn kein a priori vorhandener Grund zur Folgerung des einen aus dem andern mit Nothwendigkeit bestimmt, wurzelt bloß in der Gewohnheit [1]), nämlich in unsrer Gewöhnung, stets die eine Begebenheit im Gefolge einer andern wahrzunehmen und zu denken. Wo nur immer vermöge der Wiederholung einer Handlung eine Geneigtheit in uns entsteht, die nämliche Handlung zu erneuern, ohne daß wir durch irgend eine Thätigkeit des Verstandes hierzu angetrieben werden, da sagen wir, daß eine solche Geneigtheit die Wirkung der Gewohnheit ist [2]). Vermittelst dieses Ausdruckes glauben wir zwar nicht, an sich betrachtet den letzten Grund der bezeichneten Neigung angegeben zu haben. Wir machen hiermit nur ein Princip in der menschlichen Natur bemerklich, welches all-

[1]) custom or habit.

[2]) l. c. p. 36 — 48.

gemein anerkannt und durch seine Wirkungen bekannt genug ist. Jedoch findet wohl keine Möglichkeit Statt, unsere Untersuchungen weiter zu treiben und noch von diesem Grund einen Grund ausfindig zu machen, sondern wir müssen uns mit ihm als dem obersten begnügen, der sich bei der Beschränktheit unsres Erkenntnißvermögens für alle unsere Schlüsse aus der Erfahrung aufstellen läßt. Die Gewohnheit ist also die große Führerin des menschlichen Lebens. Sie allein macht die Erfahrung für uns brauchbar und läßt uns von der Zukunft eine Reihe von Ereignissen erwarten, welche den vergangenen entspricht. Ohne ihren Einfluß würden wir von den Thatsachen nichts weiter erkennen, als was von ihnen den Sinnen und dem Gedächtniß unmittelbar gegenwärtig ist, und würden niemals wissen, wie wir Endzwecken Mittel anzupassen oder unsere natürlichen Fähigkeiten zur Hervorbringung irgend eines Erfolgs anzuwenden haben [1]).

285. Eben so wenig, wie die Kraft und die eigentliche Causalität, ist die Realität der Dinge für die schließende Vernunft erkennbar. Vielmehr liegt der Unterschied zwischen dem bloß dichtenden Vorstellen und dem Glauben an die Wirklichkeit des Vorhandenen in einem bloßen Gefühle, welches mit diesem Glauben, aber nicht mit jenem Vorstellen verbunden ist, welches von dem Einflusse des Willens nicht abhängt und daher nicht nach Belieben hervorgerufen oder entfernt werden kann [2]). Wie jede andere Empfindung, wird dies Gefühl naturgemäß erregt und ist durch die besondere Lage bedingt, in welcher sich der Verstand unter gegebenen Verhältnissen befindet. Sobald ein Gegenstand dem Gedächtniß oder den Sinnen sich darbietet, so leitet er, zufolge der Macht der Gewohnheit, die Einbildungskraft un-

[1]) l. c. p. 49.

[2]) l. c. P. II. p. 52.

mittelbar zur Vergegenwärtigung eines anderen, gewöhnlich mit ihm verknüpften Objectes, und eine solche Vergegenwärtigung wird von einem Gefühle begleitet, welches die Verschiedenheit derselben von den luftigen Träumereien der Phantasie deutlich kundgibt. Hierin besteht die ganze Natur des Glaubens an Realität. Keine Thatsache wird so fest von uns geglaubt, daß uns ihr Gegentheil nicht als denkbar erscheinen könnte. Mithin würde sich eine Vorstellung, welche wir für wahr halten, von einer andern, die wir als bloße Einbildung oder als irrig anerkennen, durch nichts unterscheiden, wenn nicht ein gewisses Gefühl ihren Unterschied kenntlich machte. Der in Rede stehende Glaube ist nur eine lebendigere, lebhaftere, kräftigere, festere und dauerhaftere Vorstellung von einem Gegenstand, als durch die Einbildungskraft allein jemals erreicht werden kann [1]). Was wir hiernach im Kreise der uns verliehenen Erkenntniß des Daseins der Dinge wirklich antreffen, beschränkt sich auf den äußeren Zusammenhang gegebener Thatsachen, auf ihr räumliches und zeitliches Nebeneinandersein und ihre Aufeinanderfolge. Die Voraussetzung, welche wir von einem inneren Zusammenhange, von einer nothwendigen Verknüpfung der Veränderungen, also von einer Kraft besitzen, das heißt, von einer Eigenschaft der Dinge, welche die Wirkung an die Ursache bindet, und jene zur unausbleiblichen Folge von dieser macht, entsteht aus unserer Auffassung einer Anzahl ähnlicher Fälle, in denen wir beständig die äußere Verbindung der Veränderungen antreffen. Ein Vernunftbeweis für das Dasein Gottes ist uns daher nicht verstattet. Wir sind nicht im Stande, eine Ursache aus ihren dafür gehaltenen Wirkungen zu erkennen, wenn sie von einer so besonderen und eigenthümlichen Natur ist, daß sie keine Aehnlichkeit und keinen Vergleichungspunct mit irgend einer der uns erfahrungsmäßig

[1]) l. c. p. 53.

bekannten Ursachen darbietet [1]). Da nicht die Außendinge selbst, sondern nur Vorstellungen derselben unmittelbar für unsere Seele gegenwärtig sein können, so ist die Realität der ersteren nicht vernünftig erweisbar. Die dem gemeinen Menschenverstand angehörige Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Körperwelt stützt sich bloß auf ein instinctartiges Vertrauen zu den Aussprüchen unserer Sinne, und ist deshalb nicht haltbar gegen die Einwendungen, welche der Skeptiker und der Idealist mit Vernunftgründen wider sie vorzubringen vermögen [2]). Den angegebenen Bemerkungen gemäß betrachtet Hume das gesammte menschliche Erkennen als eine Thätigkeit von bloß subjectiver Bedeutung, räumt allein der Mathematik, weil sie sich nicht mit wirklichen, außerhalb unsres Vorstellens vorhandenen Thatsachen, sondern mit gewissen Verhältnissen zwischen unsren Vorstellungen selbst beschäftigt, den Charakter einer demonstrativen Wissenschaft ein, läßt nur in dem empirischen Bezirke die übrigen wissenschaftlichen Untersuchungen gelten, und schreibt der Erfahrung keine festeren Grundlagen zu, als die Functionen des Wahrnehmens, den Einfluß der Gewohnheit auf die Association unsrer Vorstellungen, und einen instinctmäßigen, durch philosophische Betrachtungen zwar bestreitbaren, aber nicht zu begründenden Glauben an die Realität der sinnenfälligen Dinge.

286. Für die Moral nimmt er an, der Charakter des Tugendhaften oder das persönliche Verdienst bestehe ohne Ausnahme in dem Besitz geistiger Eigenschaften, welche uns selbst oder unsern Nebenmenschen theils nützlich, theils angenehm sein. Diese Bestimmung entspreche der allgemeinen natürlichen Eintheilung, nach welcher Alles, was überhaupt

[1]) l. c. Sect. XI. p. 157. 158.

[2]) l. c. Sect. IV. P. II. p. 52. 53.

einen Werth habe, entweder unter die Kategorie des Nützlichen oder unter die des Angenehmen falle. Im gemeinen Leben und für eine unbefangene, vorurtheilsfreie Ansicht finde nie eine andere Richtschnur bei der Beurtheilung menschlicher Handlungen Statt [1]). Der Begriff der Sittlichkeit, behauptet er ferner, schließe ein inneres Gefühl in sich ein, welches dem ganzen Menschengeschlecht gemeinschaftlich angehöre, welches einen und denselben Gegenstand der allgemeinen Billigung empfehle und bewirke, daß Alle oder doch die Meisten in der gleichen Meinung und Entscheidung über eine Handlung zusammentreffen. Durch dies Gefühl werde das Benehmen selbst der uns am fernsten stehenden Personen zu einem Object unsres Beifalls oder unsrer Rüge, je nachdem es der festgesetzten Regel des Rechten entspreche oder widerstreite. Die bezeichnete Eigenthümlichkeit könne nur dem Gefühle der „Menschlichkeit oder der Menschenliebe" zukommen [2]). Die andern Gemüthsempfindungen bringen zwar häufig in jeder Brust eine starke Regung von Neigung und Abneigung, von Begierde und Widerwillen hervor. Aber keine von ihnen zeige sich so allgemein und sei so umfassend, daß sie die Grundlage einer überall geltenden und feststehenden Beurtheilungsweise des Lobenswürdigen oder Tadelnswerthen ausmachen könne [3]). Hieraus wird nach Hume das Verhältniß klar, in welchem theils die Vernunft, theils das Gefühl zu unserer Anerkennung des sittlichen Werthes oder Unwerthes der menschlichen Eigenschaften und Willenshandlungen steht. In der Nützlichkeit derselben liegt ein Hauptgrund, von welchem unsere Anerkennung ihres Werthes abhängt, und deshalb muß die Vernunft einen beträchtlichen

[1]) An Enquiry concerning the principles of morals (Essays edit. 1784, vol. II.). Sect. IX. P. I. p. 319.

[2]) l. c. p. 323.

[3]) l. c. p. 323. u. 324.

Antheil an allen Entscheidungen dieser Art haben. Denn ur dieses Vermögen kann uns über die Tendenz von Eigen- haften und Handlungen belehren, und die wohlthätigen oder achtheiligen Folgen, welche sie für die menschliche Gesell- haft und für ihren Besitzer haben, kenntlich machen. Aber er Nutzen oder der Schaden ist nur ein Verhältniß zu einem estimmten Endzweck, und wäre der Endzweck für uns ganz leichgültig, so würden uns dies auch die Mittel sein. Hier uß also ein Gefühl in Wirksamkeit treten, dem zufolge wir n nützlichen Richtungen einen Vorzug vor den schädlichen ben. Ein solches Gefühl kann kein anderes sein als eine mpfindung der Theilnahme an dem Wohl und Weh des enschengeschlechtes. Dies Wohl und dies Weh sind näm- h die einander entgegengesetzten Zwecke, nach deren Er- ichung die Tugend und das Laster streben. Mithin ist es e Vernunft, welche uns die verschiedenen Absichten der andlungen verstehen lehrt, und die Menschenliebe setzt unter nen einen Unterschied zu Gunsten der nützlichen und heil- men fest [1]). Um übrigens auch bei diesen Untersuchungen n Charakter des Skeptikers nicht zu verläugnen, bemerkt ume über seine Begriffsbestimmung des sittlichen Werthes r Menschen: für jetzt zwar sei er von keiner Wahrheit, sich durch Folgerungen entdecken lasse, mehr überzeugt, s von dieser, daß jener Werth ganz und gar in der Nütz- hkeit und Annehmlichkeit der Eigenschaften theils für die erson, welche sie besitze, theils für Andere bestehe, die zu r in irgend einem Verhältnisse sich befinden. Erwäge er er, daß die Menschen die Größe und Gestalt der Erde ge- essen und gezeichnet, die Ebbe und Fluth erklärt, die Ord- ng und Einrichtung der Himmelskörper unter bestimmte esetze gebracht und sogar das Unendliche der Berechnung nterworfen, und daß sie dessenungeachtet noch immer über

[1]) l. c. Append. I. p. 337 u. 338.

den Grund ihrer moraliſchen Pflichten ſtreiten, ſo falle er in Zweifel und Mißtrauen zurück, und könne ſich der Vermuthung nicht erwehren, daß eine ſo nahe liegende Hypotheſe, wenn ſie die Wahrheit enthielte, längſt von den Menſchen mit einſtimmigem Beifall ergriffen ſein müßte [1]).

6. Die Lockeſche Schule in Frankreich.

1). Der franzöſiſche Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts überhaupt.

287. In Frankreich wurden Locke's Richtung und Methode nicht ohne eigenthümlichen Geiſt und durch ſorgfältige pſychologiſche Forſchungen ungefähr gleichzeitig ergriffen und fortgeführt von Condillac und von Bonnet [2]). Die auf Fort-

[1]) l. c. Sect. IX. P. I p. 329.

[2]) Kurz vor dem Zeitalter dieſer Männer hatte in Frankreich der berühmte Gelehrte Pierre Bayle (geb. zu Carlat 1647, geſt. 1706) eine ſkeptiſche Oppoſition gegen die Philoſophie behauptet, und einen unvereinbaren Gegenſatz zwiſchen der geoffenbarten Religion und der Vernunfterkenntniß nebſt der Unlösbarkeit der philoſophiſchen Probleme nachzuweiſen geſucht. Sein Hauptwerk iſt: Dictionnaire historique et critique, zuerſt Rotterd. 1697. Edit. IV. revue et augmentée par Mr. Des-Maizeaux. Amst. et Leid. 1740, 4 voll. fol. In mehreren Artikeln dieſes Wörterbuchs und in verſchiedenen kritiſchen und polemiſchen Abhandlungen ſetzt er den vermeintlichen Widerſpruch zwiſchen Theologie und Philoſophie, zwiſchen dem chriſtlichen Offenbarungsglauben und den für die Vernunft einleuchtend ſcheinenden Grundſätzen auseinander und ſucht die Unbegreiflichkeit des Weſens Gottes, einer göttlichen moraliſchen Weltregierung, des Daſeins des Böſen in der Welt, der menſchlichen Freiheit und ähnlicher überſinnlicher Gegenſtände nachzuweiſen, bei welcher Unbegreiflichkeit der Vernunft nichts Anderes übrig bleibe, als glän-

bung der Erkenntnißlehre gerichteten Leiſtungen dieſer bei-
n Denker enthalten manche für uns näher zu berückſichti-
nde Seite. Was dagegen ihre philoſophirenden Zeit- und
prachgenoſſen, unter denen nicht wenige in der franzöſi-
ien Literatur berühmte Namen talentvoller Schriftſteller
) finden [1]), in der Pſychologie und in der allgemeinen

---

bige Unterwerfung unter die Ausſprüche der poſitiven Offen-
barung.

[1]) Unter ihnen ſind vornehmlich zu bemerken: Charles Baron de Montesquieu (1689 — 1755), wegen ſeines verdienſtvollen lehrreichen Werkes Esprit des lois, Par. 1748 und öfter, Pierre Louis de Maupertuis (1697 — 1759), ausgezeichnet als Phyſiker und Mathematiker, Verfaſſer eines Essai de philosophie morale, Lond. 1750, François Arouet de Voltaire (1694 — 1778), und Jean Jacques Rouſſeau (1712 — 1778), die beiden glänzendſten franzöſiſchen Schriftſteller ihres Zeitalters, von denen jener durch ſeine launige und geiſtreiche Bekämpfung des kirchlichen Aberglaubens und der Grundſätze des Despotismus in ſeinen philoſophiſchen Romanen und ſeinen Lettres philosophiques (auch ſchrieb er eine populäre Darſtellung der Anfangsgründe der Newtonſchen Naturphiloſophie und eine Vergleichung der Newtonſchen und der Leibniziſchen Anſichten), dieſer durch ſeine politiſchen Schriften, vornehmlich durch die über den bürgerlichen Vertrag und über die Ungleichheit unter den Menſchen, ſo wie durch ſeinen „Emil" auch unter den Populärphiloſophen Frankreichs ſich einen Platz erworben, Charles Batteux (1713 — 1780), Urheber einer Theorie der ſchönen Künſte, die zu ihrer Zeit Epoche machte und in Frankreich und Deutſchland vielen Eingang fand, der große Mathematiker und ausgezeichnete Literator Jean le Rond d'Alembert (1717 — 1783), welcher die Einleitung zu der franzöſiſchen Encyclopädie verfaßte, der vielſeitige Schriftſteller und Gelehrte Denis Diderot (1713 — 1784), der Herausgeber der letzteren, ferner Gabriel Bonnot de Mably

Naturlehre, in der Moral, in der Politik und in der Aesthetik geleistet, entspricht zu wenig dem Charakter und der Methode einer wissenschaftlich bedeutenden Behandlung der philosophischen Probleme, um in den Kreis unserer Darstellung gezogen werden zu dürfen. Die Denkart der meisten französischen sogenannten Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts artete in einen nicht bloß höchst einseitigen, sondern auch haltlosen, durch keine sorgfältigeren erkenntnißtheoretischen Untersuchungen begründeten Empirismns und zum Theil in eine materialistische, der Religion überhaupt und der gesammten höheren Vernunftbildung feindselige Richtung aus[1]).

(1709 — 1785), Condillac's Bruder, Verfasser moralischer und politischer Schriften, Jean Baptiste de Boyer Marquis d'Argens (1704 — 1770), welcher seine skeptischen Ansichten als eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes geltend zu machen suchte, endlich die entschiedenen Vertheidiger des Materialismus Julien Offroy de la Mettrie (1709 — 1751) und Claude Adrien Helvekius (1715 — 1771).

[1]) Eine kunstvolle und beredte Darstellung des unverhüllt sich aussprechenden Atheismus aus diesem Zeitraum der französischen Philosophie findet sich in dem „Système de la Nature, ou des lois du monde physique et du monde moral," Lond. 1770, 2 Th. 8., angeblich von Mirabaud (1675 — 1760), aber wahrscheinlich von einem andern Verfasser herrührend. Diese Schrift führt Alles, was existirt und geschieht, auf den Körperstoff und auf die Bewegung zurück, als auf das schlechthin Selbständige, Nothwendige und Ewige. Die Natur ist nach dieser Lehre der Inbegriff aller Körper und Bewegungen, von denen wir viele nicht zu erkennen vermögen, weil sie für unsere Sinne unzugänglich sind. Der Mensch ist ein Theil der Natur und steht unter ihren Gesetzen, welche sich in ihm nur unter besondren Modificationen äußern. Er irrt sich, wenn er sich ein Vermögen schlechthin freier Selbstthätigkeit zuschreibt. Wie er ohne seine Einwilligung

urch mehrere Zeitumſtände, beſonders durch das Sitten-
rderbniß, welches damals unter den höheren Ständen in
rankreich ſich verbreitet hatte, ward hier das Beſtreben
nes verbildeten und nur auf das Irdiſche hingewandten
erſtandes begünſtigt, nicht bloß die Vorurtheile des Kir-
englaubens und des Volksglaubens, ſondern auch die in
m Chriſtenthume wahrhaft begründeten Normen des kirch-
hen Lebens zu zerſtören und eine dem Egoismus ſchmei-
elnde Oberflächlichkeit und Ungebundenheit der Anſicht,
ter dem Namen der Aufklärung und Denkfreiheit, im Be-
g auf die religiöſen Angelegenheiten geltend zu machen.
s iſt bekannt, wie mächtig in dieſer Beziehung beſonders
e Mitarbeiter an der großen franzöſiſchen, von Diderot
ordneten und herausgegebenen Encyclopädie [1]) durch die
iloſophiſchen Artikel dieſes Werkes auf die Denkart ihrer
olksgenoſſen eingewirkt. Nicht weniger wurden aber auch
n den Encyclopädiſten, ſo wie in beſonderen populären Be-
beitungen der Staatslehre und des Staatsrechts von Rouſ-
au, Mably und Anderen die politiſchen und ſtaatsrechtli-

mit ſeiner Geburt in ein Syſtem eintritt, wo er eine Stelle einnimmt, ſo iſt er von dem Moment ſeiner Geburt bis zu dem ſeines Todes fortwährend durch Urſachen beſtimmt, welche ohne ſein Wollen auf ſeine Maſchine einwirken, ſeinem Weſen die ihm zukommende Eigenthümlichkeit verleihen und ſein Verhalten bewirken. Die menſchliche Seele iſt nichts Anderes, als das Gehirn, welches theils durch Reaction gegen die ihm mitgetheilten Eindrücke die Organe des Körpers in Thätigkeit ſetzt, theils auf ſich ſelbſt zurückwirkend eine Menge innerer Bewegungen hervorbringt, die man mit dem Ausdruck „intellectueller Vermögen" bezeichnet. Syst. de la Nat. P. I. ch. 1. 2. 6. u. 7.

[1]) Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers etc. erſte Ausgabe, Par. 1751 — 1763. XXVII T. fol. Text. VI Voll. planches.

chen Grundsätze der öffentlichen Meinung empfohlen, welche gegen das Ende dieses Jahrhunderts Mirabeau, Sièyes und Condorcet in das Leben einzuführen strebten.

2). Condillac.

288. Condillac's [1]) erkenntnißtheoretischen Untersuchungen mangelt es freilich an Tiefe, wie an zureichendem Umfang, und sie sind noch mehr, als er es selbst anerkennt, von den Lockeschen abhängig. Jedoch werden sie immer schätzbar bleiben als ein scharfsinniger Versuch, die psychischen Thätigkeiten nicht bloß zu classificiren und zu beschreiben, sondern

[1]) Etienne Bonnot de Condillac, geb. 1715 zu Grenoble, eine Zeitlang Lehrer des Erbprinzen von Parma, in welchem Verhältniß er den Cours d'études du prince de Parme (Par. 1776, 16 Bde. 8.) verfaßte, seit 1768 Mitglied der französischen Akademie, gest. 1780. Zuerst machte er sich als scharfsinnigen Denker und Nachfolger Locke's dem gelehrten Publicum bekannt durch seinen Essai sur l'origine des connoissances humaines. Amsterd. 1746. 2 Bde. 12. Unter seinen späteren philosophischen Schriften sind die wichtigsten: Traité des sensations. Lond. 1754. 2 Bde. 12., worin er die Weise, wie alle Seelenthätigkeiten aus den Sinneswahrnehmungen ursprünglich hervorgehen, noch näher, schärfer und einfacher, als in seinem „Versuche" bestimmt, und mehrere in dieser früheren Schrift ausgesprochene Ansichten berichtigt, und Traité des animaux. Amst. 1755. 2 Bde. 12., welche Abhandlung, um sowohl die Cartesische, als auch die Buffonsche Ansicht von dem Mangel der Seele bei den Thieren zu widerlegen, den Umfang und die Beschaffenheit der Seelenthätigkeiten der Thiere beschreibt und ihnen eine menschenähnliche, nur zufolge des Mangels der Sprachzeichen und der willkürlichen Richtung der Aufmerksamkeit sehr beschränkte Intelligenz beilegt.

ſie wirklich genetiſch durch eine genauere Darlegung ihres Urſprunges, als von ſeinem Vorgänger gegeben worden, zu erklären, auf dieſem Weg alle nach ſeinem Dafürhalten erkenntnißleere und transcendente Begriffe des bisherigen metaphyſiſchen Dogmatismus abzuweiſen, und die Natur und Grenze der realen Erkenntniß zu beſtimmen. Mit Conſequenz, mit Klarheit des Begriffes und mit Leichtigkeit der Darſtellung verfolgt er eine originelle Hypotheſe über den Weg der allmähligen Entwicklung unſres Bewußtſeins. Für den erſten und wichtigſten Gegenſtand der philoſophiſchen Meditation erklärt er mit Locke das Studium des menſchlichen Geiſtes. Ein ſolches Studium, meint er, dürfe nicht das unerreichbare Ziel der Ergründung des Weſens deſſelben ſich vorſtecken, ſondern nur auf die Entdeckung der geiſtigen Handlungsweiſen gerichtet ſein, um zu der Einſicht zu gelangen, wie dieſe mit einander in Verbindung ſtehen und welchen Gebrauch ſie für den Erwerb aller Erkenntniſſe, deren wir fähig ſind, verſtatten. Hierbei müſſe man bis zur erſten Quelle unſrer Vorſtellung zurückgehen, ihre Entſtehungsart zergliedern und ſie bis an die Grenzen verfolgen, welche die Natur ihnen vorgeſchrieben. Nur auf dem Wege der erfahrungsmäßigen Beobachtung laſſe ſich die bezeichnete Unterſuchung mit glücklichem Erfolge durchführen. Aus ihr entſpringe die ächte Metaphyſik, welche die Beſchaffenheit der Seelenthätigkeiten und den geſetzmäßigen Gang ihrer Entfaltung zum Gegenſtand habe und zu einer eben ſolchen Feſtigkeit, Genauigkeit und Richtigkeit ihrer Begriffe erhoben werden könne, wie die Geometrie, im Gegenſatz gegen die falſche, bisher meiſtentheils von den Philoſophen bearbeitete Metaphyſik, die ſich mit unauflöslichen Problemen beſchäftige [1]).

---

[1]) Essai sur l'orig. d. conn. hum. Introd.

289. Die menschlichen Seelenthätigkeiten insgesammt sind nach Condillac's Ansicht nichts Anderes, als Sinneswahrnehmungen, die sich auf verschiedene Weise umbilden. Zur richtigen Entdeckung und gehörigen Verfolgung dieses Bildungsganges ist es nothwendig, jeden einzelnen Sinn abgesondert für sich zu betrachten, genau die Vorstellungen zu unterscheiden, die man jedem verdankt, und so zu bemerken, mit welchen Fortschritten die Sinne uns unterrichten und sich gegenseitig unterstützen. Dies läßt sich dadurch am leichtesten und sichersten erreichen, daß man sich eine Statue denkt, welche innerlich ganz, wie wir, organisirt und mit einer Seele belebt ist, der noch die Vorstellungen fehlen. Wir wollen annehmen, sagt Condillac, daß sie, als Marmor von außen, für sich keinen Gebrauch von irgend einem ihrer Sinne machen kann, und uns die Freiheit vorbehalten, sie nach unsrem Belieben den verschiedenen Sinneseindrücken, für welche sie empfänglich ist, zu öffnen. Mit den Gerüchen ist hierbei der Anfang zu machen, weil diese Empfindungen unter allen den geringsten Beitrag zu dem menschlichen Erkennen zu liefern scheinen [1]). Die Kenntnisse der auf das Riechen beschränkten Statue umfassen lediglich Düfte. Die Gerüche sind im Bezug auf die Statue ihre eignen Modificationen oder Arten zu existiren. Sie kann sich selbst schlechterdings bloß für Duft halten, weil hierin die einzigen Empfindungen, deren sie fähig ist, bestehen. Bei der ersten Wahrnehmung eines Geruches ist ihr Empfindungsvermögen ganz auf den Eindruck gerichtet, der auf ihr Organ wirkt. Hierdurch äußert sie diejenige Thätigkeit, welche „die Aufmerksamkeit" zu nennen ist. Von diesem Augenblicke beginnt sie „Lust oder Unlust" zu empfinden, indem der Eindruck entweder ein angenehmer oder ein unangenehmer ist. Der Duft, den sie gewahrt, verschwindet nicht gänzlich, so

[1]) Traité des sensations, préf.

bald der duftende Körper aufhört, ihr Organ anzuregen. Die ihm zugewandte Aufmerksamkeit hält ihn zurück und es bleibt von ihm ein stärkerer oder ein schwächerer Eindruck zurück, je nachdem die Aufmerksamkeit mehr oder minder lebhaft war. Hierin zeigt sich „das Gedächtniß." Die Thätigkeit des Empfindungsvermögens theilt sich nun zwischen der Wahrnehmung und der Erinnerung. Die Statue geht auf diese Weise zwei Arten ihres Daseins durch, sie fühlt, daß sie nicht mehr ist, was sie gewesen, und unterscheidet in sich eine Aufeinanderfolge von verschiedenen Zuständen. In Hinsicht der einen dieser beiden Empfindungsarten „handelt," in Hinsicht der anderen „leidet" sie. Sie ist handelnd thätig, wann sie sich einer Empfindung erinnert, weil sie in sich die Ursache enthält, durch welche die Empfindung ihr zurückgeführt wird; diese Ursache ist nämlich das Gedächtniß. Dagegen ist sie in einem leidenden Zustand, wann sie eine Empfindung empfängt, weil die hervorbringende Ursache derselben außer ihr in den auf ihr Organ wirkenden Körpern liegt. Je mehr ihr Gedächtniß Gelegenheit erhält, sich zu üben, mit desto größerer Leichtigkeit wirkt es. Dergestalt gewinnt sie durch Gewöhnung eine Fertigkeit, sich ohne Anstrengung der erlebten Veränderungen zu erinnern und ihre Aufmerksamkeit richtet sich theils leidend auf das, was sie ist, theils handelnd auf das, was sie gewesen.

290. Zwei Arten des eignen Daseins können nicht zu gleicher Zeit das Empfindungsvermögen beschäftigen, ohne mit einander verglichen zu werden; denn „vergleichen" ist nichts Anderes, als seine Aufmerksamkeit zur nämlichen Zeit auf zwei Vorstellungen wenden. Mit der Vergleichung findet sich nothwendig „das Urtheilen" ein. Das Urtheil ist die Wahrnehmung des Verhältnisses von zwei verglichenen Vorstellungen. Je öfter die Vergleichungen und Urtheile

ſich wiederholen, mit deſto mehr Leichtigkeit werden ſie gemacht und ſo bildet ſich die Gewohnheit, zu vergleichen und zu urtheilen. Dadurch, daß auf einen gewohnten Zuſtand plötzlich ein ganz verſchiedener folgt, entſteht „das Erſtaunen.“ Dies bringt einen auffallenderen Gegenſatz zwiſchen den angenehmen und unangenehmen Empfindungen hervor und erhöht mithin die Energie der Seelenoperationen. Wird die Aufmerkſamkeit der Statue durch mehrere Gerüche auf gleiche Weiſe in Anſpruch genommen, ſo bewahrt das Gedächtniß dieſelben in derjenigen Ordnung, in welcher ſie auf einander gefolgt ſind. Nun kann eine beträchtliche Anzahl von Düften nach einander den Sinn berühren. Dann wird der Eindruck der ſpäteren, weil ſie die neueſten ſind, der ſtärkſte ſein; der Eindruck der vorangehenden wird ſtufenweiſe abnehmen und zuletzt erlöſchen. Einige Düfte, welche die Aufmerkſamkeit nur ſchwach auf ſich gezogen, laſſen keinen Eindruck zurück und werden eben ſo geſchwind vergeſſen, als ſie der Wahrnehmung erſchienen ſind. Diejenigen endlich, welche die auffallendſten waren, erneuern ſich mit mehr Lebhaftigkeit und beſchäftigen die Seele in ſolchem Grade, daß ſie andere in Vergeſſenheit bringen. Das Gedächtniß enthält eine Reihe von Vorſtellungen, welche eine Art von Kette ausmachen. Die Verknüpfung derſelben bietet die Mittel dar, von der einen zur anderen überzugehen und der entfernteſten zu gedenken. Man erinnert ſich einer früher gehegten Vorſtellung nur, inſofern man mit größerer oder geringerer Schnelligkeit die Mittelvorſtellungen zu vergegenwärtigen vermag. Bei der Erinnerung handelt die Seele um ſo kräftiger, je mehr ſie durch Stärke der Luſt oder der Unluſt hierzu bewogen wird. Sie behält das Andenken an eine Anzahl von Modificationen und iſt vorzüglich geneigt, diejenigen zu erneuern, die mehr zu ihrem Wohlbefinden beitragen können. Ueber die anderen geht ſie entweder ſchnell hinweg, oder verweilt doch nur bei ihnen

nit Unwillen. Die Empfindungen kündigen ſich in verſchie-
denen Graden der Luſt und der Unluſt an, unter denen die
höheren von einer durch den ganzen Körper verbreiteten Re-
gung [1]) begleitet werden, und es kann keinen im ſtrengen
Sinne des Wortes ganz gleichgültigen Empfindungszuſtand
geben. Nachdem aber die Statue ſehr lebhafte Freuden und
Schmerzen empfunden, wird ſie die ſchwächſten, in Vergleichung mit den ſtärkſten, entweder für gleichgültig halten
oder doch nicht mehr als angenehm oder unangenehm betrachten [2]).

291. Wann ſie ſich in einem unangenehmen oder minder angenehmen Zuſtande befindet, gedenkt ſie der vergangenen Empfindungen, vergleicht dieſe mit dem, was ſie gegenwärtig iſt und fühlt, wie wichtig es für ſie ſei, wieder zu werden, was ſie geweſen. Hieraus entſpringt das „Bedürfniß.“ Sie weiß nur deshalb von Bedürfniſſen, weil ſie den Schmerz, welchen ſie erduldet, mit den ehemals genoſſenen Vergnügungen vergleicht. Ihr Bedürfniß hat ſeinen Anlaß entweder in einem wahren Schmerz oder in einer, verhältnißmäßig zu vorhergegangenen Wahrnehmungen, minder angenehmen Empfindung, oder in einem für gleichgültig anerkannten Zuſtand. Entſteht es durch einen Geruch, der eine heftige Unluſt verurſacht, ſo nimmt es faſt das ganze Empfindungsvermögen ein und läßt dem Gedächtniſſe nur ſoviel Kraft, um der Statue bemerklich zu machen, daß ſie nicht immer übel ſich befand. Sie iſt dann unfähig, die verſchiedenen Arten der Exiſtenz, durch welche ſie hindurchgegangen iſt, zu vergleichen und zu beurtheilen, welche die angenehmſte ſei. Ihr einziges Intereſſe iſt, den gegenwärtigen Zuſtand zu verlaſſen; wäre ihr ein Mittel bekannt, ſich

[1]) émotion.

[2]) l. c. chap. II, §. 1—24.

ihrem Leid zu entziehen, so würde sie alle ihre Fähigkeiten anwenden, um es zu ergreifen. Aus diesem Grunde hören wir in großen Krankheiten auf, die früher lebhaft von uns begehrten Vergnügungen zu suchen, und denken nur daran, wie wir wieder gesund werden können. Wird das Bedürfniß durch eine minder angenehme Empfindung erzeugt, dann sind zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder war das Vergnügen, mit welchem die Statue eine solche Empfindung vergleicht, in einem hohen, oder es war nur in einem mittelmäßigen Grad ergreifend. Im ersten Fall erneuert sich in der Erinnerung dieser ehemalige glückliche Zustand mit desto mehr Kraft, je mehr er von der anwesenden Sinneswahrnehmung verschieden ist. Die Regung, welche ihn begleitet hat, wird zum Theil wieder hervorgebracht. Beinahe das ganze Empfindungsvermögen ist mit ihm beschäftigt und die behaglichen Gefühle, die ihm gefolgt oder ihm vorhergegangen sind, werden nicht bemerkt. Mithin ist die Statue nicht zerstreut, sie vergleicht jenen Zustand der Vergangenheit richtiger mit dem der Gegenwart, sie urtheilt besser von dem Unterschiede zwischen beiden, und da sie bemüht ist, den ersehnten mit den lebhaftesten Farben sich vorzumalen, verursacht seine Entbehrung ein stärkeres Bedürfniß und sein Besitz wird ihr ein nothwendiges Gut. Im zweiten Falle stellt sich der verglichene Genuß mit weniger Lebendigkeit dar; andere Vergnügen theilen die Aufmerksamkeit, das Gute, was er mit sich führte, wird minder anerkannt, er gibt entweder zu gar keiner, oder nur zu einer geringen Regung Anlaß. Die Statue ist deshalb für seine Wiederkehr minder interessirt, sie richtet ihre Fähigkeiten weit schwächer auf ihn. Vergleicht sie endlich einen Zustand, den sie für gleichgültig zu halten gewohnt ist, mit glücklichen Lagen, so wird er ihr bald unangenehm, und sie empfindet eine Unlust, die man „Langeweile" nennt. Dieses Gefühl kann eben so überlästig werden, wie der Schmerz, in welchem Falle sie

kein anderes Interesse hat, als sich ihm zu entziehen. Sie greift alsdann nach allen Arten der Existenz, welche geeignet sind, es zu zerstreuen [1]).

292. Demnach gibt es zwei Ursachen, welche den Grad der Wirksamkeit ihrer Fähigkeiten bestimmen. Einerseits erfolgt diese Bestimmung durch den Reiz eines der Erinnerung vorschwebenden Gutes, andrerseits durch die zu unbeträchtliche Annehmlichkeit einer gegenwärtigen Sinneswahrnehmung oder durch den dieselbe begleitenden Schmerz. Wenn diese beiden Ursachen vereinigt eintreten, strengt sich die Statue mehr an, desjenigen zu gedenken, was sie ehemals war, und fühlt sie weniger von der so eben vorhandenen Modification ihrer Existenz. Ihr Wahrnehmungsvermögen ist nothwendiger Weise begrenzt und wird um so mehr von der Gegenwart abgezogen, je mehr es durch die Vergangenheit in Anspruch genommen wird. Wendet es sich mit seiner ganzen Thätigkeit auf die Vergangenheit, so bemerkt die Statue den auf ihr Sinnesorgan erfolgenden Eindruck nicht mehr; sie stellt sich mit solcher Lebhaftigkeit vor, was sie gewesen, daß es ihr scheint, sie sei es noch. Ihr anwesender Zustand kann aber auch der glücklichste sein, den sie kennt. Dann ist der größte Theil ihrer Aufmerksamkeit auf ihn geheftet und wenn sie sich noch des vorigen erinnert, geschieht dies nur deswegen, weil die Vergleichung desselben mit dem vorhandenen sie das Glück des letzteren noch inniger genießen läßt [2]). Hier zeigen sich also zwei verschiedene Wirkungen des Gedächtnisses. Die eine ist ein Gefühl, welches sich mit nicht geringerer Lebhaftigkeit im Andenken erneuert, als entspränge es unmittelbar aus Anregung des Organes. Die andere ist eine schwache Erinnerung an eine

[1]) l. c. §. 25—27.
[2]) l. c. §. 27—29.

Wahrnehmung. Das Gedächtniß behält seinen Namen, wenn seine Aeußerung bloß darin besteht, daß es vergangene Dinge als solche hervorruft. Dagegen nimmt es den Namen der „Einbildungskraft" an, wenn es die vergangenen Dinge so lebhaft darstellt, als wären sie zugegen. Zu den beiden oben bereits unterschiedenen Arten der Aufmerksamkeit, von denen die eine durch die unmittelbare Sinnesempfindung, die andere durch das Gedächtniß entsteht, gesellt sich nun eine dritte als Ergebniß der Einbildungskraft. Ihre Eigenthümlichkeit erscheint darin, daß sie die Eindrücke der Sinne hemmt und an deren Stelle eine von der Einwirkung äußerer Gegenstände unabhängige Vorstellung setzt. Die Statue weiß es aber auf dem von uns betrachteten Standpunct ihrer Geistesentwicklung nicht, daß die Thätigkeit der Einbildungskraft, sobald dieselbe zu großer Lebhaftigkeit gesteigert ist, den nämlichen Erfolg in ihr hervorbringt, wie ein duftender Körper, der auf ihr Organ wirkt. Sie ist nicht im Stande, wie wir, die Einbildung von der Sinneswahrnehmung zu unterscheiden [1]).

293. Diejenigen unter den ehemals empfangenen Eindrücken, welche für die Statue vorzugsweise erfreulich gewesen, können sich ebensowohl im Anfang, oder in der Mitte, als am Ende einer Reihe von erworbenen und festgehaltenen Kenntnissen befinden. Die Einbildungskraft wird daher öfters veranlaßt, die Mittelvorstellungen in einer solchen Reihe plötzlich zu überspringen. Sie bringt die entfernteren näher zusammen, verändert die Stellung, welche die Vorstellungen im Gedächtnisse hatten, und bildet aus ihnen eine ganz neue Kette. Je vertrauter die Statue mit der durch die Einbildungskraft gestalteten Ordnung derselben wird, desto weniger hält sie die andre fest, die ihr von dem Gedächtniß

[1]) l. c. §. 29—34.

argeboten wird. Demzufolge verbinden ſich die Vorſtellun-
en auf tauſend verſchiedene Arten. Allein alle dieſe Ket-
:n gehen bloß aus den Vergleichungen hervor, welche man
:i jedem Ringe ſowohl mit den vorhergehenden als mit den
achfolgenden Vorſtellungen angeſtellt, und aus den über ihre
Verhältniſſe gefällten Urtheilen. Die Verknüpfung der Vor-
ellungen nimmt an Innigkeit zu nach Maßgabe, wie durch
ebung der Fähigkeiten die Gewohnheit, ſich an Gegenſtände
t erinnern und Gegenſtände ſich einzubilden, verſtärkt wird.
)araus zieht man den Vortheil, früher gehegte Wahrneh-
ungen wiederzuerkennen. Bietet ſich der Statue vermöge
:nregung des Sinnesorganes ein ihr bekannter Duft dar,
) befindet ſie ſich in einer Art zu exiſtiren, welche von ihr
:rglichen, beurtheilt und mit einigen Theilen der ihrem Ge-
ichtniſſe gewohnten Vorſtellungsreihe verknüpft worden iſt.
)aher urtheilt ſie, daß der Zuſtand, welchen ſie ſo eben er-
bt, der nämliche ſei, den ſie früher ſchon erfahren hat,
ıd ſie vermag aus dieſem Grund ihn wiederzuerkennen [1]).
n der verſchiedenen Stärke der Bedürfniſſe liegt die Ur-
ache von den Graden der Lebhaftigkeit, womit ſich die Fä-
igkeiten der Seele auf ein Gut richten, deſſen Genuß ihr
r Nothwendigkeit wird. Die Wirkſamkeit dieſer Fähigkei-
n iſt die „Begierde". Jede Begierde ſetzt voraus, daß
:e Statue die Vorſtellung von etwas Beſſerem habe, als
as ſie in dem gegenwärtigen Augenblick iſt, und daß ſie
ber den Unterſchied zwei auf einander folgender Zuſtände
rtheile. Wenn dieſe wenig verſchieden ſind, ſo leidet ſie
inder durch die Entbehrung einer von ihr begehrten Art
ı exiſtiren; hingegen leidet ſie mehr, wenn der Unterſchied
eträchtlich iſt. Eine herrſchende Begierde heißt eine „Lei-
enſchaft". Sobald es in der Statue Genuß, Leid, Be-
ürfniß, Begierde und Leidenſchaft gibt, iſt auch „Liebe

[1]) l. c. §. 35—37.

und Haß" in ihr vorhanden. Sie liebt einen angenehmen Geruch, den sie besitzt oder den sie verlangt, und sie haßt einen unangenehmen. Uebrigens ist die Liebe, deren sie fähig ist, nur Eigenliebe, weil die Dinge, welche sie liebt, bloß ihre eigenen Arten zu existiren sind. Die Gewohnheit, worin sie sich befindet, angenehme und unangenehme Empfindungen zu hegen, veranlaßt in ihr das Urtheil, daß sie deren noch mehrere erfahren könne. Aus diesem Urtheile, wenn es sich mit der Liebe einer wohlgefälligen Empfindung verbindet, entsteht die „Hoffnung"; im entgegengesetzten Fall entspringt aus ihm die „Furcht." Die Erinnerung, einige ihrer Begierden befriedigt zu haben, flößt unserer Statue um so mehr Hoffnung ein, auch andere befriedigen zu können, je weniger sie entgegenstehende Hindernisse kennt. Zu der Zuversicht, mit welcher sie diese Hoffnung hegt, tragen also zwei Ursachen bei, theils die Erfahrung, ähnliche Begierden befriedigt zu haben, und theils das Interesse, daß es auch künftig so gehen möge. Hiernach begnügt sie sich nicht mehr mit der Begierde, sondern „sie will." Denn der „Wille" ist eine Begierde, welche durchaus auf Befriedigung dringt und mit der Vorstellung verknüpft ist, der verlangte Gegenstand sei für uns ausführbar oder erreichbar[1]).

294. Die Statue bewahrt die Vorstellungen von Zufriedenheit und Unzufriedenheit, welche mehreren ihrer Zustände gemeinsam sind, in ihrem Gedächtnisse. Sie erkennt dieselben als gemeinsame an und gelangt hierdurch dazu, sie von den Wahrnehmungen besondrer Zustände abzusondern. Dergestalt bildet sie „abstracte und allgemeine Begriffe" aus ihnen. Im Besitze solcher Begriffe erkennt sie „allgemeine Wahrheiten" neben den besonderen, welche sie ihren Individualvorstellungen verdankt. Auch findet sich vermöge Unter-

[1]) l. c. chap. III. §. 1—9.

ſcheidung mehrerer erlebter Zuſtände der erſte Beginn der „Zahlvorſtellung" in ihr ein. Ferner verſchafft ihr der Uebergang von einem Dufte zum anderen einige Anerkennung einer „vergangenen Dauer", und aus der Erwartung ähnlicher Fälle geht die Anerkennung einer „zukünftigen Dauer" hervor. Wie eine Zahl, welche ſie nicht deutlich zu faſſen vermag, ihr deswegen für eine unendliche gelten muß, ſo wird auch eine nur dunkel in Hinſicht auf Vergangenheit oder Zukunft vorgeſtellte und demnach unbeſtimmte Dauer ihr als eine unendliche erſcheinen. Sie fühlt ſich daher in der Rückerinnerung und Vorherſehung, als wäre ſie immer geweſen und als würde ſie nie zu exiſtiren aufhören. Die Vorſtellung der Dauer erlangt ſie nur durch Veränderung in ihren eigenen Lebenszuſtänden, nämlich durch die Aufeinanderfolge theils der unmittelbar ſinnlich wahrgenommenen, theils der im Gedächtniß erneuerten Düfte. Dieſe Vorſtellung iſt überhaupt etwas Relatives. Jeder Menſch urtheilt über die Dauer aus einem individuellen Geſichtspuncte. Wenn wir ſagen, die Zeit verfließt uns ſchnell oder langſam, ſo bedeutet dies nur: die äußeren Veränderungen, welche uns zum Zeitmaße dienen, gehen entweder raſcher oder langſamer vorüber, als unſere Vorſtellungen auf einander folgen [1]). Vermöge des Gedächtniſſes, welches unſere Statue beſitzt, findet nie ſeit eingetretener Wirkſamkeit deſſelben ein beſtimmter Geruch als Modification ihres Daſeins in ihr Statt, ohne daß ſie ſich erinnerte, früher ein anderer Duft geweſen zu ſein. Hierin beſteht ihre „Perſönlichkeit." Wenn ſie das Wort „Ich" auszuſprechen vermöchte, würde ſie es in jedem Augenblick ihrer Dauer ſagen und jedesmal würde ihr Ich alle die Augenblicke umfaſſen, deren Andenken ſie behalten hat [2]).

---

[1]) l. c. chap. IV. §. 1—18.

[2]) l. c. chap. VI. §. 1.

295. Hierdurch glaubt nun Condillac bewiesen zu haben, daß die menschliche Intelligenz mit einem einzigen Sinn eben so viele Fähigkeiten besitzen würde, als sie durch die Wirksamkeit der fünf vereinigten Sinne erlangt. Außer den angegebenen Seelenfähigkeiten gibt es nach seiner Meinung nicht andere noch; sie entwickeln sich nur, wenn sie auf mehrere Gegenstände angewandt werden, in einem größern Umfang und vollständiger, als es bei der Anwendung auf die Objecte eines einzigen Sinnes möglich sein würde. Nun sind nach seiner Ansicht die Erinnerung, die Vergleichung, das Urtheil, die Unterscheidung, die Einbildung, das Erstauntsein, die Vorstellung abstracter Begriffe und die Erkenntniß allgemeiner und besonderer Wahrheiten nur verschiedene Arten der Aufmerksamkeit. Dagegen die Leidenschaften, die Liebe, der Haß, die Hoffnung, die Furcht und der Wille sind verschiedene Arten der Begierde oder des Verlangens. Aufmerksamkeit aber und Verlangen sind ihrem Ursprunge nach ein sinnliches Empfinden. Mithin soll es gewiß sein, daß die Sinnesempfindung alle Fähigkeiten der Seele in sich einschließt. Keine Empfindung ist schlechterdings gleichgültig und daher enthalten die verschiedenen Grade von Lust und Unlust das Gesetz, nach welchem die Keime alles dessen, was wir sein können, sich entfalten und alle unsere Fähigkeiten zur Wirklichkeit gelangen. Dies Princip kann die Namen von Bedürfniß, Erstaunen, und andere annehmen, allein es bleibt stets das nämliche. Unsere ersten Vorstellungen sind die von Lust und Unlust. Bald folgen ihnen mehrere nach und geben Anlaß zu Vergleichungen, woraus unsere ersten Bedürfnisse und Begierden entspringen. Unsere Bemühungen, sie zu befriedigen, geben Gelegenheit zur Erwerbung anderer Vorstellungen, die abermals neue Begierden hervorbringen. Das Erstaunen, welches dazu beiträgt, uns Alles lebhafter fühlen zu lassen, was für uns Außerordentliches sich ereignet, erhöht von Zeit zu Zeit die Wirksamkeit unsrer Fähig-

keiten, und so bildet sich eine Kette, deren Ringe abwechselnd Vorstellungen und Begierden sind und die man nur verfolgen darf, um den Fortgang aller menschlichen Kenntnisse zu entdecken [1]).

296. Die Hauptmomente in der ursprünglichen Genesis der menschlichen Geistesthätigkeiten meint Condillac durch Nachweisung der Art, wie sie schon aus der bloßen Geruchsempfindung würden hervorgehen müssen, aufgezeigt zu haben. Er sucht nun ferner darzuthun, was jeder der übrigen Sinne sowohl für sich allein, als in Verbindung mit den anderen zum Gewinne des ganzen Umfanges von Vorstellungen und Begierden beiträgt, deren wir unsrer Natur nach fähig sind. Das Bedeutendste in dieser Erörterung ist seine nach dem Vorgange von Berkeley ausgeführte und auf mehrere Beobachtungen an Blindgebornen, denen der Staar gestochen worden, gestützte Unterscheidung desjenigen, was in den Wahrnehmungen der Außendinge dem Gesichtssinn und was dem Tastsinn angehört. Dem Auge für sich allein schreibt er mit Berkeley nur die Empfindung des Lichtes und der Farben zu, ohne daß hieraus die Vorstellung der Gestalt, der Größe, der Bewegung, der Lage und Entfernung von Gegenständen und die Anerkennung des Daseins von Körpern entspringe [2]). Diese Vorstellungen leitet er aus den Functionen des Tastsinnes in beweglichen Gliedern, hauptsächlich aus den Bewegungen der tastenden Hand ab, in denen sich zunächst der Widerstand und die Solidität des eigenen Leibes und der fremden Körper, nebst der Härte oder Weichheit derselben, dann die Ausdehnung oder der Raum, die Gestalten und ihre räumlichen Verhältnisse kundgeben [3]). Er zeigt, wie das

[1]) l. c. chap. VII. §. 1—4.

[2]) l. c. chap. XI. §. 1—10.

[3]) l. c. II. P. chap. IV — VIII.

Auge erst mit Hülfe des Tastsinnes allmählig lerne, aus der Verschiedenheit der Eindrücke, welche das Licht und die Farben auf dasselbe machen, die Größe, die Figur, die Lage, den gegenseitigen Abstand und die Bewegung der Körper zu beurtheilen [1]). Die Frage, ob den durch den Tastsinn wahrgenommenen Beschaffenheiten der Dinge eine reale Existenz zukommt oder nicht, läßt sich nach ihm nicht entscheidend beantworten. Auch dieser Sinn, behauptet er, kann uns, wie jeder andere, nur von den Modificationen unterrichten, die er erfährt. Wie man weiß, daß die Töne, der Geschmack, die Düfte und die Farben nicht in den äußeren Gegenständen selbst existiren, so könnte es auch wohl sein, daß ihnen die Ausdehnung nicht angehört. Aber die bloße Erscheinung fühlbarer Beschaffenheiten ist hinreichend, dem Menschen Begierden einzuflößen, sein Betragen zu bestimmen und ihn glücklich oder unglücklich zu machen. Die Abhängigkeit, in der wir uns hinsichtlich auf die Gegenstände befinden, denen wir diese Beschaffenheiten beilegen müssen, läßt uns keinen Zweifel über die Existenz von Dingen außer uns übrig. Jedoch unbekannt ist uns die Natur dieser Dinge an sich. Alles, was wir davon wissen, ist, daß wir sie „Körper" nennen [2]).

297. Die Statue, wann sie den vollständigen Gebrauch ihrer Sinne erworben hat, lernt durch die Erfahrung die Mittel kennen, mit denen sie ihren Bedürfnissen entweder vorbeugen oder dieselben befriedigen kann, und gelangt zum Nachdenken über die Wahl derselben. Sie untersucht die Vortheile und Nachtheile der Gegenstände, die sie bisher vermieden oder aufgesucht. Sie erinnert sich der Fehltritte, welche sie begangen, da sie sich oft zu ge-

[1]) l. c. III. P. chap. III. §. 1—33.

[2]) l. c. IV. P. chap. V. §. 1 u. 2.

ſchwind entſchloß und dem erſten Trieb ihrer Leidenſchaften blindlings nachgab. Sie bedauert es, daß ſie ſich dabei nicht beſſer benommen, und empfindet, daß es jedesmal nur von ihr abhänge, ſich nach den gewonnenen Einſichten zu richten. Indem ſie ſich gewöhnt, von ihnen Gebrauch zu machen, lernt ſie nach und nach ihren Begierden zu widerſtehen und dieſe wohl gar zu unterdrücken. So wird ſie durch ihr natürliches Intereſſe für die Vermeidung des Schmerzes dazu geführt, daß ſie überlegt, bevor ſie handelt, und daß ſie nach ihrer Einſicht verfährt. Hierdurch erhebt ſie ſich zur Willensfreiheit, welche in der Beſtimmung des Willens durch Ueberlegung beſteht, und zur Vernunft, die nichts Anderes iſt, als die Kenntniß der Art, wie wir die Seelenthätigkeiten anzuordnen und mit Klugheit zu leiten haben [1]). Für die weitere Ausbildung und höhere Vervollkommnung der menſchlichen Erkenntniſſe und Geiſtesfunctionen überhaupt iſt eine weſentliche Bedingung die durch Einbildungskraft und Aufmerkſamkeit zu Stande gebrachte Verknüpfung der Vorſtellungen mit willkürlichen Zeichen und zwar vornehmlich mit denjenigen unter ihnen, die zur Gedankenbezeichnung am meiſten geeignet ſind, mit articulirten Lauten [2]). Die Arithmetik gibt von der Nothwendigkeit der Zeichen ein deutliches Beiſpiel. Man kann ſich auch von der kleinſten Zahl keinen Begriff machen, wenn man nicht mehrere Gegenſtände betrachtet, deren jeder als ein Zeichen anzuſehen iſt, woran man die Einheit knüpft. Der Gebrauch der univerſellen Begriffe hat in der Beſchränktheit unſres Geiſtes ſeinen Grund, ſie ſind Hülfsmittel für unſre Urtheilskraft und für unſer Gedächtniß, indem wir nicht viele Gegenſtände mit Deutlichkeit von einander zu unter-

[1]) l. c. chap. I. §. 6. Vergl. Essai sur l'orig. des connois. hum. I. P. Sect. II. chap. II.

[2]) l. c. I. P. Sect. IV. chap. I. §. 1.

ſcheiden und in ihrer Beſonderheit anzuerkennen vermögen. Deshalb zeigte ſich auch früh bei der Bildung der menſchlichen Sprache das Bedürfniß, allgemeine Ausdrücke zu erfinden; denn die Unmöglichkeit leuchtete ein, für jedes beſondere Object einen eigenthümlichen Namen in Anwendung zu bringen. Auch die allgemeinſten Begriffe ſind zuverläſſig aus Vorſtellungen entſtanden, welche wir vermittelſt der Sinne erhalten haben, und nicht minder gewiß iſt es, daß die abſtracteſten Ausdrücke von erſten Benennungen abſtammen, die man den ſinnenfälligen Gegenſtänden gegeben [1]).

3). Bonnet.

298. Der durch ſeine philoſophiſchen Betrachtungen, wie auch durch ſeine Forſchungen und Entdeckungen in der Naturgeſchichte ausgezeichnete und in Hinſicht ſeines ſittlichen Charakters und ſeiner religiöſen Geſinnung ehrwürdige Denker Charles Bonnet [2]) nahm mit Condillac den Lehrbegriff,

[1]) l. c. §. 10. u. 11. II. P. Sect. II. chap. X. §. 102. u. 103. Vergl. Traité des sensat. IV. P. chap. VI. §. 6.

[2]) geboren zu Genf 1720, aus einer franzöſiſchen reformirten Familie. Seine erſte naturhiſtoriſche Abhandlung „über die Blattläuſe" erwarb ihm ſchon in ſeinem zwanzigſten Jahre die Auszeichnung, von der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris als correſpondirendes Mitglied aufgenommen zu werden. Später ehrten die Societäten der Wiſſenſchaften zu Göttingen und zu Montpellier ſeine Verdienſte im Fache der Naturkunde auf gleiche Weiſe, auch ward er Mitglied der Akademieen der Wiſſenſchaften zu London, Stockholm und Bologna. Von 1752 bis 1768 nahm er an dem großen Rathe zu Genf Theil. Seit 1768 lebte er auf ſeinem Landgute Genthod am Ufer des Genfer Sees. Er ſtarb 1793. Seine für uns hier in Betracht kommenden Schriften ſind: 1) Essai de Psychologie etc., erſchien anonym zu London 1755. 8. 2) Essai analytique sur les facultés de l'ame, 2 Bde.

daß alle unſere Vorſtellungen aus den Sinneswahrnehmungen entſpringen, als einen bereits von Locke zur entſchiedenen Gewißheit erhobenen und unter den Philoſophen ſeiner Zeit nicht mehr ſtreitigen an [1]). Aus dieſem Geſichtspuncte ſchien ihm zur beſtimmteren Erkenntniß der Art und Weiſe jenes Urſprungs hauptſächlich noch erfoderlich, ſeine Unterſuchung auf die in dem körperlichen Organismus enthaltenen nächſten Bedingungen der Sinneswahrnehmungen und der geſammten Vorſtellungsthätigkeit zu richten und, wie er es nennt, den „Mechanismus der menſchlichen Vorſtellungen" genauer, als bisher geſchehen ſei, zu erwägen. Seine in dieſer Beziehung ihm eigenthümliche Anſicht von dem Plane, dem Umfang und den Grenzen der Erkenntnißtheorie gibt ſich in folgender Gedankenreihe kund. Er ſetzt voraus, daß der Menſch aus zwei Subſtanzen, einer immateriellen und einer körperlichen beſteht, daß er alſo ein gemiſchtes Weſen [2]) iſt. Die Annahme der Exiſtenz unſerer Seele gründet ſich auf den Gegenſatz der Einfachheit der Empfindung gegen die Zuſammengeſetztheit der Materie. Das „Ich," welches gewahrt, vergleicht, folgert, welches Begriffe von der Ausdehnung, der Theilung und der Bewegung beſitzt, welches ſo viele verſchiedene Beſtimmungen erhält, bleibt ſtets Eines, einfach und untheilbar [3]). Das Bewußtſein

---

Kopenh. u. Genf, zuerſt 1759, 3te Ausg. 1775, 8. 3) La palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans. Genf, 1769. 2 Bde. 8. Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie. Neufchat. 1783. 8 voll. 4. Seine Diction iſt ſehr ſorgfältig und correct, ſie verbindet mit Deutlichkeit und Beſtimmtheit Gefälligkeit und Eleganz.

[1]) Essai analytique, préface.

[2]) l. c. chap. I. §. 1.

[3]) l. c. §. 2. Essai de Psychologie chap. XXXV.

unſerer eigenen Exiſtenz beruht auf der Wahrnehmung der in unſrem Inneren Statt findenden Veränderungen und wir gewahren auf gleiche Weiſe, daß wir den Willen beſitzen, manche Theile unſeres Körpers zu bewegen, und daß dieſer Wille in Erfüllung geht. Wir müſſen folglich anerkennen, daß unſere Seele mit einer Thätigkeit begabt iſt, die ſich auf verſchiedene Weiſe modificirt. Unter dieſer Thätigkeit haben wir die Aeußerung ihrer Fähigkeit zu verſtehen, theils in ihr ſelbſt, theils außerhalb ihrer, d. h. in ihrem Körper gewiſſe Wirkungen hervorzubringen. Man muß ſagen „in ihr ſelbſt," weil man kein unmittelbares Verhältniß zwiſchen einer Bewegung und einer Sinneswahrnehmung erblickt und daher der erſteren die unmittelbare oder wirkende Urſache der letzteren nicht zuſchreiben darf. Indem man behauptet: ſie bringe außerhalb ihrer oder in ihrem Körper Wirkungen hervor, ſo richtet man ſich nach dem Ausſpruche des inneren Gefühles, welches uns überzeugt, daß wir die unmittelbaren Urheber unſerer Handlungen ſind. Sollte dies Gefühl auch täuſchen, ſo iſt nichtsdeſtoweniger die Wahrheit unbeſtreitbar, daß einer beſtimmten Aeußerung unſres Willens beſtändig eine gewiſſe Bewegung von Theilen unſres Leibes entſpricht. Wir dürfen uns als die Urheber ſolcher Bewegungen betrachten, weil wir die Abſicht haben, ſie hervorzubringen und weil ſie nach unſrem Belieben Statt finden. Eben ſo iſt ausgemacht, daß der Leib auf die Seele wirkt, oder wenn man lieber will, daß bei Gelegenheit der Bewegungen, welche durch die Gegenſtände in den Sinnen angeregt werden, die Seele zu Empfindungen ſich beſtimmt und zu Willensäußerungen ſich veranlaßt ſieht. Unſere Vorſtellungen erhalten wir nur durch die Sinne, und daraus folgt, daß die Seele bloß unter Vermittlung des Leibes thätig iſt. Der Leib iſt die erſte Quelle der Modificationen der Seele, und ſie iſt Alles, was er ſie hat werden laſſen. Die Vereinigung von Leib und Seele und ihr wechſelſeitiger Einfluß

auf einander ist demnach als ein Phänomen gegeben, dessen Gesetze wir studiren müssen, während uns durchaus verborgen und unbegreiflich bleibt, wie dieser Zusammenhang möglich und wirklich ist. Man weiß eben so wenig, wie eine Bewegung die Ursache einer Vorstellung, als wie eine Vorstellung die Ursache einer Bewegung sein kann, man kennt sowohl die Natur der Seelenthätigkeit als die Natur der Bewegung ganz und gar nicht. Die Substanzen als solche sind uns insgesammt unbekannt. Wir beobachten an den Gegenständen nur Eigenthümlichkeiten und Beziehungen, wir bemerken, daß auf gewisse Zustände regelmäßig gewisse Veränderungen folgen, und betrachten daher die ersteren als die Ursachen der letzteren; wir sind dazu gemacht, um so und nicht anders die Gegenstände aufzufassen. Wir müssen von Körpern als von existirenden Dingen sprechen, weil wir die Vorstellung von ihnen in uns finden. Es ist wenig daran gelegen, ob wir uns in der Anerkennung ihrer Existenz täuschen oder nicht. Ausgemacht aber bleibt, daß zwischen der Vorstellung, welche wir von den Körpern, und derjenigen, die wir von der Seele haben, ein wesentlicher Unterschied besteht [1]).

299. Seit der Entdeckung des Ursprunges, welchen die Nerven im Gehirne nehmen, hat man der Seele dasselbe zum Aufenthaltsort angewiesen. Aber nur den Körpern gehört in eigentlicher Bedeutung ein Verhältniß zum Raum an. Deshalb darf man nicht sagen, die Seele nehme einen Platz im Gehirn ein, sondern nur, sie sei dem Gehirn und vermittelst dessen ihrem ganzen Körper auf eine Weise gegenwärtig, welche wir nicht zu bestimmen vermögen. Und zwar findet sich in dem Gehirn ein Theil, den man als das unmittelbare Werkzeug der Empfindung, des Gedankens und

[1]) l. c. chap. I. §. 1—8.

der Willenshandlung betrachten und den Sitz der Seele nennen kann [1]). Dieser ist der Mittelpunct, in welchem die Thätigkeit aller Nerven sich vereinigt. Die Schnelligkeit, mit welcher theils die Eindrücke auf die Nerven sich der Seele mittheilen, theils die Seele so viele verschiedene Functionen ausübt, läßt sich aus einem Fluidum erklären, dessen Feinheit und Beweglichkeit der des Lichtes nahe kommt, aus einer Art von Elementarfeuer, das vielleicht auf ähnliche Weise in den Nerven enthalten ist, wie das elektrische Fluidum in gewissen Körpern. Die Einwirkung sowohl von Seiten der Außendinge als der Seele kann in dieser Nervenflüssigkeit Veränderungen hervorbringen, die denjenigen analog sind, welche durch die Wärme oder durch Reibungen in der elektrischen Flüssigkeit hervorgebracht werden. Der Sitz der Seele, welcher zugleich der Sitz des Lebens ist, dürfte hiernach fast ganz aus diesem Lebensfeuer zusammengesetzt sein, und der Anatom vermag wohl nur die grobe Hülle desselben im Gehirne zu entdecken [2]). Die Bewegung, wel-

[1]) l. c. chap. V. §. 26 — 31.

[2]) l. c. Vergl. Essai de psychol. p. 268. Bonnet benutzt auch diese Hypothese, um auf eine das Dogma von der Auferstehung des Leibes nach seiner Absicht vertheidigende und erläuternde Weise die Art der Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem irdischen Tod im Allgemeinen zu bestimmen. Er nimmt an, wann durch den Tod die Verbindung des im Gehirn, als in der gröberen oder sichtbaren Hülle, enthaltenen unsichtbaren nächsten Organes oder Sitzes der Seele mit den Sinnen und der Sinne mit der uns bekannten Welt zerrissen werde, so entziehe die Natur dieses aus der subtilsten Materie bestehenden unmittelbaren Seelenwerkzeuges dasselbe der Wirkung der Ursachen, welche die Auflösung des sinnenfälligen Körpers bewerkstelligen. In dem nunmehr eintretenden neuen Zustande behalte der Mensch seine Rückerinnerung und seine Persönlichkeit, weil seine Seele mit

: durch äußere Gegenstände in den Sinnesnerven hervorbracht und durch die Nerven bis zum Organe der Empfinng fortgeleitet wird, gibt zu denjenigen Modificationen er Zuständen der Seele, die wir Sinneswahrnehmungen nnen, Veranlassung. Die Seele aber ist ein von dem Körr verschiedenes Wesen und wir dürfen ihr deshalb keine r Eigenschaften beilegen, durch welche uns der Körper bennt ist. Wenn also der Körper einen Einfluß auf die eele übt, so geschieht dies keineswegs so, wie ein Körper f einen anderen wirkt. Die Empfindung, die aus der Begung hervorzugehen scheint, hat mit der Bewegung nichts mein. Es dringt sich sonach die Frage auf: kann sie die mittelbare Wirkung der Bewegung sein oder sollte sie unttelbar aus einem Gegenstand entspringen, der weder Körr noch Bewegung ist? Die Seele, dürfen wir behaupten, ein einfaches Wesen, welches weder Körper noch Bewenng ist. Sie ist eine Kraft, ein Vermögen, eine Fähigt, zu handeln oder gewisse Wirkungen hervorzubringen. estimmt aber die Seele sich selbst zu ihren Zuständen, in olge einer Bewegung? Bringt sie selbst durch ihre Thäkeit die Empfindung hervor, gemäß diesem Grundgesetz ih-

einem feinen Organismus verbunden bleibe, in welchem einige Fibern mehr oder minder dauerhafte Bestimmungen festgehalten haben. Der Sitz der Seele schließe in unserem gegenwärtigen Zustand nicht bloß diejenigen Organe ein, welche unseren fünf Sinnen entsprechen und bereits hienieden zur Ausübung ihrer Functionen gelangen, sondern auch noch andere, die erst in einem zukünftigen Dasein sich entwickeln sollen. Mit dieser interessanten Vermuthung Bonnet's stimmt seine allgemeine Ansicht zusammen, daß alle Erzeugung in der Natur bloß die Entfaltung von Körpern ist, welche schon zuvor in ihren Keimen gebildet existirt haben. Vergl. l. c. chap. XXIV. §. 726—769, und die oben genannte Schrift „la palingénésie philosophique".

rer Vereinigung mit dem Körper, welches feststellt, daß einem gewissen Zustande des Körpers beständig ein gewisser Zustand der Seele entspricht? Sollte es irgend eine geheime Beziehung zwischen der Thätigkeit der Materie und der Thätigkeit der Seele geben? Sollte die Natur, die keine Sprünge begeht, sondern stufenweise von einem Erzeugniß zum anderen fortschreitet, auch stufenweise von den materiellen Substanzen zu den geistigen Substanzen übergehen? Mit solchen Erwägungen befinden wir uns am Rand einer der unergründlichsten Tiefen, die in dem Gebiete der menschlichen Erkenntnisse anzutreffen sind. Die Weisheit räth uns ab, lange in diese Tiefe zu schauen; unser Blick würde dadurch nur verwirrt werden [1]). Gewiß ist, jede Bewegung führt eine Veränderung in dem Zustande des bewegten Körpers mit sich, der Zustand des Gehirns verändert sich also, wann ein Object auf dasselbe wirkt. Eine nothwendige Folge dieser Veränderung ist die entsprechende, die alsdann in dem Seelenzustande vor sich geht und welche wir durch die verschiedenen Namen „Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung" u. s. w. bezeichnen. Hiernach, sagt Bonnet, kann ich, ohne in den Verdacht des Materialismus zu gerathen, die Bewegung an die Stelle der Vorstellung setzen und Betrachtungen über die Bewegungen des Gehirns anstellen, als wären sie selbst die Vorstellungen. Alles Zweideutige hierbei wird dadurch entfernt, daß ich erkläre, durchaus nicht die Vorstellung mit ihrer Veranlassung verwechseln zu wollen. Die Natur der Vorstellung an sich selbst ist mir etwas gänzlich Unbekanntes, hingegen kenne ich ein wenig ihre Veranlassung [2]).

300. Diesen Grundsätzen zufolge beabsichtigt Bonnet in

[1]) l. c. §. 45—47.

[2]) l. c. chap. VIII. §. 74 u. 75.

seinem analytischen Versuch über die Seelenfähigkeiten, die Aeußerungen des psychischen Lebens insgesammt nur als Phänomene, welche in bestimmten Bewegungen im Gehirn ihre regelmäßige Veranlassung haben, zu fassen, zu zergliedern und genetisch zu entwickeln, indem er dafürhält, daß auf die Beobachtung der Gesetze des Zusammenhanges zwischen den Thätigkeiten des Centralorganes der Empfindungen und den Thätigkeiten der Seele die philosophische Erwägung des Ursprunges und der Beschaffenheit der letzteren sich beschränken muß. Für diese Untersuchungen ruft er die nämliche Dichtung, wie Condillac, zu Hülfe. Er denkt sich einen Menschen, dessen Sinne gehörig eingerichtet sind, der aber noch nicht angefangen, Gebrauch von ihnen zu machen. Er betrachtet ihn als eine Statue, die er nach und nach zum Rang eines denkenden Wesens erhebt, indem er an ihr zuerst einen Sinn nach dem anderen und später mehrere Sinne zugleich den von außenher kommenden Eindrücken öffnet [1]). Hierbei nimmt er folgende Hauptmomente in dem Entfaltungsgang der menschlichen Intelligenz bis hinauf zur Bildung des Schlusses an. Durch die erste von außenher erfolgende Anregung eines Sinnesnervs und durch die aus ihr hervorgehende Bewegung in dem Sitze der Seele wird der Mensch ein empfindendes Wesen und gelangt zu einer bestimmten Sensation [2]). Die einmal hervorgebrachte Erschütterung gewisser Gehirnfibern und mit ihr die Sinneswahrnehmung dauert noch eine Weile, obgleich schwächer, fort, nachdem der äußere Gegenstand aufgehört hat, den Sinnesnerv anzuregen; hierin zeigt sich die erste Aeußerung des Gedächtnisses. Die Lebhaftigkeit dieser fortdauernden Wahrnehmung muß stufenweise abnehmen. Da der Seele überhaupt das Bewußtsein der Zustände angehört, durch

[1]) l. c. chap. II. §. 12 u. 13.
[2]) l. c. chap. VI.

welche sie hindurchgeht, so hat sie auch das Bewußtsein der gradweise erfolgenden Abnahme ihrer Wahrnehmung. Die Empfindung der merklichsten Grade führt nothwendig eine Vergleichung derselben mit sich und diese Vergleichung gibt einem Gefühle seinen Ursprung, welches sich durch die Ausdrücke des Besserbefindens und des Mindergutbefindens bezeichnen läßt [1]). Die Kenntniß des Besserbefindens ist von dem Verlangen der Fortsetzung desselben unzertrennlich und die Wirkung dieses Verlangens ist die Aufmerksamkeit. Sie besteht in der Rückwirkung der Seele auf die Fibern, welche der Gegenstand in Bewegung gesetzt hat, wodurch die Seele die Bewegung zu erhalten, zu verstärken oder zu verlängern strebt. Der Mensch strengt sich daher in eben dem Maß an, die Sinneswahrnehmung zurückzuhalten, wie er merkt, daß sie schwächer wird. Aber die Aufmerksamkeit ist eine beschränkte Kraft und erschöpft sich, wenn sie zu lange in Thätigkeit bleibt; daher verliert sich die Wahrnehmung aus der Seele [2]). Neue Sinnesanschauungen treten ein und mit ihnen beginnt auf folgende Weise die Zurückrufung der früheren Wahrnehmung. Für jede verschiedene Art der Hauptgattung von Sensationen, welche ein und derselbe Sinn in der Seele erweckt, gibt es besondere Fibern, wie z. B. im Geruchsorgane für die Anregungen von Seiten des Rosenduftes, des Nelkenduftes u. s. w. Sind nun gewisse Fibern, z. B. die für den Rosenduft geeigneten, schon früher einmal in Bewegung gewesen, so bleibt in ihnen eine natürliche Fähigkeit und Neigung zur Wiederholung dieser bestimmten Bewegung zurück. Sie können demzufolge zu ihr angeleitet werden durch die in Folge der äußeren Nervenaffection Statt findende Thätigkeit der Fibern einer anderen Art, z. B. der für den Nelkenduft geeigneten, insofern diese

[1]) l. c. chap. VII. §. 51—53.
[2]) l. c. §. 53.

t jenen in gewiſſen Beziehungen ſtehen, mit ihnen etwas
emeinſames haben, und ungeachtet der Verſchiedenheit der
rt zu der nämlichen Gattung gehören. Dergeſtalt kann
urch die von einem anweſenden Gegenſtande geweckte Sinnes-
mpfindung des Nelkenduftes die ehemalige Empfindung des
oſenduftes wieder hervorgerufen werden. Eine wieder er-
eckte Senſation iſt ſtets ſchwächer oder vielmehr minder
bhaft, als eine unmittelbar von dem Gegenſtand veranlaßte.
ie Bewegung der Fibern, aus welcher die erſtere hervor-
eht, beſitzt weniger Intenſivität, als die bei der unmittel-
ren Sinnesanſchauung [1]). Indem die Seele von neuem
ne Modification erfährt, deren ſie früher theilhaft war, ſo
merkt ſie, daß ſie ſich früher ſchon in der gleichen Weiſe
res Daſeins befunden; hierin beſteht die Rückerinnerung.
an kann alſo an dem Gedächtniſſe zwei Handlungen unter-
eiden. Durch die erſte werden in der Seele Vorſtellun-
n wiedererweckt, durch die zweite erkennt die Seele, Vor-
llungen ſein ehemals in ihr gegenwärtig geweſen [2]).

301. Die Seele bringt in dem wirklichen Zuſtand ih-
es Leibes Veränderungen hervor und beſitzt alſo eine bewe-
nde Kraft. Zwar bewegt ſie nicht nach Weiſe der Körper,
eil ſie nicht materiell iſt. Aber die Wirkung dieſer ihrer
raft hat eine gewiſſe Aehnlichkeit mit der Wirkung der Be-
egungskraft der Körper; ſie verurſacht nämlich in den Em-
findungsfibern Eindrücke, welche den von der Einwirkung
er Außendinge herrührenden analog ſind. Jede einzelne
Leußerung der genannten Seelenkraft bedarf eines Grundes,
er ſie beſtimmt, gerade dieſe Fiber und keine andere in
Schwingung zu ſetzen. Ein ſolcher Grund liegt immer in
em Intereſſe, welches einer vorhandenen Empfindung zu-

[1]) l. c. chap. VIII.
[2]) l. c. chap. IX. §. 90—93.

kommt. Die Seele zieht von zwei gegebenen Empfindungen die angenehmere der minder angenehmen vor und ſchenkt der erſteren ihre Aufmerkſamkeit. Das Vorziehen und Aufmerken iſt kein Empfinden, ſondern ein Sich-Beſtimmen, ein Handeln; es iſt keine Erſcheinung der Empfindungsfähigkeit, ſondern eine Modification der Selbſtthätigkeit der Seele [1]). Im Zuſtande der Aufmerkſamkeit wirkt die Seele auf die durch einen äußeren Gegenſtand in Bewegung geſetzten Fibern zurück und vermehrt hierdurch die innere Stärke der Bewegung, ſo daß die Wahrnehmung des Gegenſtandes lebhafter wird [2]). Ein Weſen, welches den einen Zuſtand den anderen vorzieht und dieſem Vorzuge gemäß handelt, beſitzt und übt den Willen. Das Wollen iſt die Handlung eines empfindenden oder intelligenten Weſens, in welcher daſſelbe von mehreren Weiſen zu exiſtiren diejenige vorzieht, die ihm das meiſte Gute oder das wenigſte Uebel zuwegebringt [3]). Der Wille ſetzt die Kenntniß oder das Gewahrwerden verſchiedener Weiſen der Exiſtenz voraus, und hat nothwendig ein Object; es gibt keinen Willen, wo es keinen Grund zu wollen gibt. Er iſt daher der Fähigkeit, zu gewahren oder zu erkennen, untergeordnet und immer ſind es die Wahrnehmungen, welche ſeine Ausübung beſtimmen. Das Vermögen der Seele, ihren Willen zu üben, iſt die Freiheit überhaupt. Die Seele übt ihn nur dann, wann ſie auf ihren Leib wirkt. Demnach iſt die Freiheit eigentlich die bewegende Kraft, welche von der Seele, ihrem Willen gemäß, zunächſt im Bezug auf ihre Organe und vermittelſt der Organe im Bezug auf eine Menge verſchiedener Außendinge entwickelt wird. Die Freiheit iſt an ſich ſelbſt unbeſtimmt, ſie iſt eine bloße Kraft, ein bloßes Vermögen zu handeln

[1]) l. c. chap. XI. §. 129 — 138.
[2]) l. c. §. 141.
[3]) l. c. chap. XII. §. 146 u. 147.

er zu bewegen. Der Wille bestimmt diese Kraft, sich auf sondere Fibern zu richten. Je zahlreicher und mannigfalzer die Organe sind, über welche die Sphäre der Freiheit h erstreckt, desto mehr Umfang hat die Freiheit, desto zahlicher und mannigfaltiger sind ihre Wirkungen [1]).

302. Vorstellungen, welche bloß Ergebnisse der Einirkung von Gegenständen der Außenwelt auf die Sinne id, heißen sinnliche, im Gegensatze gegen andere, deren ildung aus einer Aeußerung der Selbstthätigkeit der Seele rvorgeht. Die sinnlichen Vorstellungen sind entweder einche, die sich für unser Vorstellungsvermögen nicht in anre zergliedern lassen, oder zusammengesetzte. Zu der letzen Classe gehören alle Anschauungen der uns umgebenden örper. Wenn sich durch Einwirkung eines äußeren Genstandes eine zusammengesetzte Vorstellung uns darbietet, ist die Seele von dieser Wirkung nicht so abhängig, daß dieselbe nicht zu modificiren vermöchte. Zufolge der elbstthätigkeit, welche sie hinsichtlich auf die Empfindungen t, kann sie die zusammengesetzte Vorstellung in ihre Bemdtheile auflösen und Manches von ihrem Inhalt absonrn, was in der Natur nicht getrennt ist. Diese Handng heißt die Abstraction und ist ein Act der Aufmerksamit. Hier wird nun die Seele bewogen, entweder erstlich r auf irgend einen Theil des wahrgenommenen Körpers fzumerken, oder zweitens bloß eine gewisse Bestimmung ffelben festzuhalten, wie z. B. seine Farbe, seine Beweung, oder drittens allein dasjenige zu betrachten, was an rschiedenen Gegenständen das Gemeinsame ist [2]). In aln diesen Fällen ist die abstracte Vorstellung nichts Andes als eine sinnliche, welche durch die Aufmerksamkeit von

---

[1]) l. c. §. 148—150.

[2]) l. c. chap. XIV. §. 201—208.

dem Ganzen, deſſen Theil ſie ausmacht, abgeſondert worden. Man kann daher alle Abſtractionen dieſer Art „ſinnliche“ nennen [1]). Jeder Sinn beſitzt ſeinen eigenthümlichen Mechanismus, ſeine beſondere Handlungsweiſe, ſeinen nur ihm angehörigen Zweck. Die Vorſtellungen, welche die Seele durch zwei verſchiedene Sinne gewinnt, haben daher nichts Gemeinſames und Aehnliches unter einander. Ein Blindgeborner, dem man die Augen öffnete, würde nicht ſogleich vermittelſt des Geſichtes einen runden Körper für den nämlichen anerkennen, deſſen Geſtalt ihm durch den Taſtſinn bekannt geworden. Aber unſer Geſicht vermag über die Eigenſchaften, die ſich dem Taſtſinne kundgeben, zu urtheilen, ſobald die Erfahrung uns einmal eine Fertigkeit im Gebrauche dieſer beiden Sinne verſchafft hat, und ſobald aus ihr die ſogenannte Aſſociation der Vorſtellungen hervorgegangen [2]). Die Vorſtellungen, welche den äußeren Gegenſtänden ihren Urſprung verdanken, können auch ohne Dazwiſchenkunft derſelben wieder in der Seele auftreten. Das Vermögen, in deſſen Uebung dies geſchieht, iſt die Einbildungskraft. Da ſie an Bewegungen der Empfindungsfibern gebunden ſind, ſo kann eine jede unter ihnen nur dann in der Seele ſich erneuern, wann die für ſie geeigneten Fibern von neuem erſchüttert worden ſind. Die natürliche Fähigkeit des Gehirns, ſolche Erſchütterungen zu wiederholen, macht das Phyſiſche der Einbildungskraft aus [3]).

303. Wir verknüpfen unſere durch die Sinne urſprünglich gewonnenen Vorſtellungen mit willkürlichen Zeichen, mit Worten, die zu ihrer Darſtellung dienen. Hieraus entſteht in unſerem Innern eine neue Ordnung der Dinge, hieraus

[1]) l. c. §. 208 u. 209.
[2]) l. c. §. 210—212.
[3]) l. c. §. 213.

entſpringen neue Vorſtellungen und neue Eintheilungen derſelben. Die Sprache bringt alle unſere Geiſtesanlagen zu einer höheren Ausbildung. Jeder Gegenſtand und jede Beſtimmung und Handlung eines Gegenſtandes wird durch Charaktere oder gegliederte Laute bezeichnet, die keinen anderen Zuſammenhang mit dem Bezeichneten haben, als den aus der Uebereinkunft herrührenden, durch welche ſie eingeführt worden ſind [1]). Nachdem ein Gegenſtand mit ſeinem Zeichen verknüpft iſt, reicht die bloße Vergegenwärtigung des letzteren hin, um den erſteren in der Seele zurückzurufen. So zeigt ſich dies als eine der erſten Folgen der Sprache, daß die Bande, welche unſere Vorſtellungen vereinigen, vervielfältigt werden. Ferner erhöht und erweitert der Gebrauch der Sprache unſere Fähigkeit zu abſtrahiren, weil er der Seele mehr Leichtigkeit abzuſondern und die abgeſonderten Vorſtellungen zu bewahren verſchafft. Mit Hülfe der Sprachzeichen trennt die Seele die Vorſtellung des Prädicates von der des Subjectes und hält die Vorſtellungen der Urſachen und Wirkungen und der Beziehungen zwiſchen den Urſachen geſondert feſt. Hierin liegt der Urſprung und die Möglichkeit aller Theorie von phyſiſchen und von intellectuellen und moraliſchen Eigenſchaften. Die Leichtigkeit im Abſtrahiren führt zur Verallgemeinerung der Vorſtellungen. In der Natur iſt jedes Ganze ein individuelles. Die Beziehungen, unter denen man die individuellen Dinge betrachten kann, entſpringen aus den Eigenſchaften, welche die Sinne uns an ihnen entdecken laſſen. Unter dieſen Eigenſchaften kommen einige einer größeren Menge von Subjecten, andere einer geringeren Menge zu. Hierauf beruht die Eintheilung der individuellen Dinge in Claſſen, in Gattungen und Arten. Auf ſolche Weiſe erhebt ſich die Seele nach und nach von der Betrachtung eines individuellen Ganzen, z. B. ei-

[1]) l. c. chap. XV. §. 217—219.

ner Eiche, zu den allgemeinen Vorstellungen einer Pflanze, eines organisirten Körpers, eines Körpers überhaupt, eines realen Dinges; und von der Betrachtung ihrer eigenen einzelnen Thätigkeiten zu den allgemeinen Vorstellungen des Erkenntnißvermögens, des Willens, der Freiheit, eines verständigen und sittlichen Wesens [1]).

304. Die durch Zeichen vermittelten Abstractionen entfernen sich weiter von den Vorstellungen des in der Natur wirklich Vorhandenen und Individuellen, als die sinnlichen Abstractionen. Die letzteren bleiben immer Bilder von Gegenständen und enthalten, ungeachtet sie als Gemeinbilder in unserem Innern auftreten, dennoch bestimmte Züge eines Individualobjectes, von dem nur einige am meisten charakteristische Merkmale seiner Individualität in ihnen weggelassen worden sind. Hingegen die ersteren, die man intellectuelle Abstractionen nennen kann, enthalten nichts Besonderes mehr, sondern das schlechthin Gleiche an allen Dingen, deren Gattung sie bezeichnen; bei ihnen vertritt das willkürliche Sprachzeichen die Stelle des Bildes und sie sind reine Erzeugnisse des Verstandes, denen kein Urbild außerhalb des menschlichen Geistes entspricht. Die Vorstellungen, welche aus den intellectuellen Abstractionen entspringen, heißen Begriffe [2]). Der Verstand erwirbt sie dadurch, daß er an den sinnlichen Vorstellungen eine Handlung übt. Diese Verstandesthätigkeit heißt „Reflexion" und man darf insofern sagen, daß es zwei Quellen für unsere Vorstellungen gibt, die Sinne und die Reflexion. Die Reflexion ist das Ergebniß der Aufmerksamkeit, welche der Verstand auf die sinnlichen Vorstellungen richtet, indem er sie vergleicht und mit Sprachzeichen verknüpft. Das Physische der Reflexion be-

[1]) l. c. §. 220 — 228.
[2]) l. c. §. 228 — 230.

ſteht im Allgemeinen in der bewegenden Kraft, welche die Seele hinſichtlich auf diejenigen Fibern ausübt, die theils für eine jede Art von Sinnesvorſtellung, theils für die darſtellenden Zeichen geeignet ſind [1]). Was wir die Merkmale eines Gegenſtandes nennen, beſteht in den Beziehungen, unter denen wir ihn gewahren, und dieſe ſind die Ergebniſſe der Thätigkeit des Gegenſtandes, die ſich mit unſrer eigenen Thätigkeit vereinigt. Daher ſind die Merkmale durchaus nichts Anderes als Wirkungen, welche unſrer ſubjectiven Weiſe wahrzunehmen und zu denken gemäß ſind. Wir dürfen demzufolge nicht behaupten, daß das Subject wirklich an ſich iſt, was es uns zu ſein ſcheint. Aber die Behauptung iſt uns verſtattet, das Alles, was es uns zu ſein ſcheint, aus dem, was es wirklich iſt, und aus dem, was wir in Beziehung auf daſſelbe ſind, hervorgeht. In dem Gegenſtand können ſich Eigenſchaften finden, die uns deshalb unbekannt bleiben, weil es uns an Organen oder an Mitteln fehlt, ſie wahrzunehmen. Jedoch leuchtet ein, daß ſolche unbekannte Eigenſchaften den uns bekannten nicht entgegengeſetzt ſein können. Denn es iſt unmöglich, daß entgegengeſetzte Beſtimmungen in dem nämlichen Subjecte ſich vereinigen [2]).

305. Der Begriff beſteht aus der Wahrnehmung und dem Ausdrucke der Beziehung, welche zwiſchen zwei oder mehreren Dingen Statt findet. Deshalb ſchließt jeder Begriff ein Urtheil in ſich ein. Denn das Urtheil iſt die Wahrnehmung des Verhältniſſes zwiſchen zwei oder mehreren Dingen. Dieſe Wahrnehmung entſpringt aus der Vergleichung, welche die Seele zwiſchen den Dingen oder zwiſchen den Vorſtellungen, die ſie von den Dingen beſitzt, angeſtellt hat. Jedes Urtheil enthält daher eine Vergleichung zwi-

[1]) l. c. chap. XVI. §. 259 — 262.

[2]) l. c. §. 231 — 245.

ſchen zwei oder mehreren Vorſtellungen. Bald ergibt ſich aus ihr, daß eine Sache mit einer anderen übereinſtimmt, und bald, daß dies nicht der Fall iſt. Hiernach unterſcheiden ſich die bejahenden und die verneinenden Urtheile. Die Weiſe, nach welcher das menſchliche Erkenntnißvermögen die Gegenſtände beurtheilt, iſt in dem Verhältniſſe der Dinge zu der Beſchaffenheit deſſelben begründet [1]). Es gibt eine unendliche Menge von Beziehungen der Einſtimmung oder des Gegenſatzes, welche unſer Verſtand nicht unmittelbar zu gewahren vermag. Um die Kenntniß derſelben zu gewinnen, iſt er genöthigt, ſeinen Blick auf die vermittelnden Objecte zu wenden, durch welche die Dinge, die einer unmittelbaren Vergleichung ſich entziehen, mit einander verknüpft ſind. Wir bilden hinſichtlich auf dieſe Objecte mehrere Urtheile, mehrere Vergleichungen, um durch ſie zur Entdeckung jener Beziehungen geleitet zu werden. Die in ſolchen Urtheilen enthaltenen Begriffe ſind die Mittelbegriffe, aus deren Verbindung der Schluß hervorgeht. Der Act des Schließens erweitert den Kreis unſerer Erkenntniſſe in hohem Grad und führt uns ſogar zur Anerkennung des unendlich vollkommenen, die höchſte Macht, Weisheit und Güte beſitzenden Urhebers der Welt [2]).

---

[1]) l. c. chap. XVI. §. 283 — 287.

[2]) l. c. §. 305.

7. Leibniz und die Leibnizisch-Wolffische Philosophie.

1). Leibniz.

306. Nachdem die neuere Philosophie bis dahin ihre ührer und vorzüglichsten Pfleger in Frankreich, Holland id England gefunden, ward zuerst in Deutschland von Leibz [1]), einem jüngeren Zeitgenossen Spinoza's und Locke's

[1]) Gottfried Wilhelm (Freiherr von) Leibniz ward zu Leipzig 1646 geboren. Seinen Vater, Friedrich Leibniz, Professor der Philosophie daselbst, verlor er schon in seinem sechsten Jahre; seine Mutter aber, eine gebildete und verständige Frau, sorgte gut für seine Erziehung. Von Kindheit an zeichnete er sich aus durch Lernbegierde und Leichtigkeit im Lernen. Seine akademischen Studien, die er der Philosophie, Mathematik und Jurisprudenz widmete, begann er 1661 in Leipzig, setzte sie in Jena fort, und vollendete sie in seiner Vaterstadt. In seinem zwanzigsten Jahre war er bereits Magister der Philosophie und Baccalaureus der Rechte und erhielt zu Altdorf die juristische Doctorwürde, die man ihm zu Leipzig, wie es scheint, wegen seiner Jugend, versagt hatte. Zum akademischen Lehrfache zog ihn seine Neigung nicht hin. Reisen durch Deutschland, nach Frankreich, England und Italien, besonders sein mehrjähriger Aufenthalt zu Paris, trugen zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung nicht wenig bei und verschafften ihm die persönliche Bekanntschaft vieler der ausgezeichnetsten Gelehrten seines Zeitalters. Der Herzog Johann Friedrich von Braunschweig ernannte ihn, der eben damals zu Paris sich befand, 1674 zum Bibliothekar in Hannover, mit der Erlaubniß, so lange es ihm gefallen würde, im Auslande zuzubringen. Er trat im Herbste 1676 diese Stelle an, die er bis zu seinem Lebensende behielt. Zu der großen öffentlichen Anerkennung, welche seine gelehrten Verdienste schon

eine eigenthümliche und geistreiche, durch ihren Scharfsinn und ihre Originalität den Spinozischen Leistungen zur Seite stehende, dem allgemeinen Entfaltungsgang unsrer Wissenschaft als ein wesentliches Moment angehörige Behandlung der metaphysischen Probleme unternommen. Sein Plan war darauf gerichtet, einerseits die Lockesche Lehre von dem empirischen Ursprung unsrer Begriffe und von der Unlösbarkeit der eigentlich speculativen Aufgaben zu widerlegen, andrerseits an die Stelle sowohl der älteren metaphysischen Systeme, als des Cartesischen Dualismus und des Spinozischen Pantheismus vermittelst Anwendung einer richtigeren Methode eine neue Welterklärung zu setzen. In diesem Streben erfand er die Monadologie, indem er hiermit den Standort eines rationalen, zwischen Idealismus und Realismus in der Mitte schwebenden Monismus ergriff. Da er, wie es der damalige

---

während seines Lebens in Europa fanden, gesellten sich angemessene äußere Ehrenzeichen und Belohnungen. Die Akademie der Wissenschaften zu Paris, wie auch die zu London, erwählte ihn zu ihrem auswärtigen Mitgliede, und von der seinem Rath und seinen Vorschlägen gemäß unter Friedrich I. zu Berlin gestifteten ward er Präsident. Der deutsche Kaiser erhob ihn in den Freiherrnstand und verlieh ihm außerdem die Würde eines Reichshofrathes, mit einem Jahrgehalte von zweitausend Gulden, Peter I. von Rußland ertheilte ihm eine Pension von tausend Rubeln und von Hannöverscher Seite ward er zum geheimen Justizrath und zum Historiographen ernannt. Seine letzten Lebensjahre wurden etwas durch den ihn tief berührenden Streit getrübt, den er mit Newton über die Frage führte, wer von ihnen beiden der erste Erfinder der Differentialrechnung sei, und welchen eine Commission der Londoner Akademie der Wissenschaften, auf deren Ausspruch er sich hierin berufen, zu Gunsten seines Gegners entschied. Er starb in Hannover 1716.

nhänger und Nachfolger Wolff unmittelbar gegründet wurde. us dem großen Reichthum von philoſophiſchen Anſichten, emerkungen, Andeutungen und Winken, welche in ſeinen chriften ausgeſtreut ſind, bilden ſich zwei Hauptgruppen, ren weſentliche Puncte hier hervorzuheben ſind. Theils be- :hen ſie ſich auf die metaphyſiſche Erklärung des allgemei- n Cauſalzuſammenhangs der Wirklichkeit, theils dienen ſie r Feſtſtellung der wiſſenſchaftlichen Methode, nach welcher eſe Erklärung zu Stande gebracht werden ſoll.

ſuchte in ſeiner Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia das, was er ſich als die eigentliche Aufgabe der Logik dachte, zu löſen, und eine auf Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes und feſte Regeln gegründete Methode der Entdeckung der Wahrheit und der Ausbildung der Wiſſenſchaften darzuſtellen. Der andere iſt der auch in der juriſtiſchen und in der allgemeinen Literaturgeſchichte wohlbekannte Chriſtian Thomaſius, geb. zu Leipzig 1655, geſt. als Profeſſor der Jurisprudenz an der 1694 geſtifteten Univerſität zu Halle 1728. Dieſer geiſtreiche und als Schriftſteller unermüdlich thätige Mann, deſſen Leben überhaupt der Bemühung gewidmet war, Staat und Kirche von verjährten Vorurtheilen und Mißbräuchen zu befreien, zeigte ſich als Gegner der zu ſeiner Zeit auf den deutſchen Univerſitäten noch vorherrſchenden, von Ariſtoteles abhängigen, pedantiſchen und unfruchtbaren Behandlungsweiſe der Philoſophie, und ſetzte ihr eine populäre und allgemein brauchbare, nach ſeiner Abſicht ſelbſt den Hofleuten und nicht bloß den Schulgelehrten zugängliche entgegen, die er philosophia aulica nannte. Dabei hielt er den Gebrauch der Mutterſprache für eine wichtige Bedingung einer zweckmäßigen, gemeinnützigen Bearbeitung der Wiſſenſchaften, und war der erſte deutſche Univerſitätslehrer, der ſich auch der deutſchen Sprache (die freilich in ſeinen Schriften noch ſehr unbeholfen und mit lateiniſchen und franzöſiſchen Worten durchwebt erſcheint) ſowohl für den

Wege, das Entstehen der ersten deutschen philosophischen Schule [1]) vorzubereiten und einzuleiten, welche von seinem

nizischen Werke, jedoch mit Auslassung der von Raspe herausgegebenen, besorgt von Ludwig Dutens, Genevae, 1768, VI T. 4. Eine neue vollständige Ausgabe wird von G. H. Pertz unternommen. Sie beginnt mit „Erster Folge, Geschichte." 1st. A. Hannover, 1843. Die philosophischen Schriften sind besonders herausgegeben von J. E. Erdmann: Leibnitii Opera Philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica omnia. 2 Th. Berl. 1839 u. 1840, 4. Ungeachtet Leibniz der deutschen Sprache hinsichtlich der Fähigkeit zum wissenschaftlichen Ausdruck den Vorzug vor allen andern Sprachen zuerkannte, (Vergl. Leibnit. Epist. ed. Kortholt vol. II. p. 88), bediente er sich dennoch in seinen Schriften, welche er im Allgemeinen für das wissenschaftliche Publicum von ganz Europa verfaßte und zu deren Abfassung er die unmittelbare Veranlassung häufig in seinem Verkehr mit ausländischen Gelehrten fand, fast ausschließlich theils nach der unter den deutschen Gelehrten damals noch herrschenden Sitte der lateinischen, theils der französischen Sprache. In Erdmann's Ausgabe findet sich unter der großen Anzahl der dort gesammelten philosophischen Abhandlungen, Aufsätze und Briefe Leibnizens nur ein einziges deutsches Sendschreiben „vom Nutzen der Vernunftkunst oder Logik an Gabriel Wagner" nebst einem kleinen deutschen Aufsatz „von der Glückseligkeit" (beide entnommen aus G. E. Guhrauer's Sammlung der deutschen Schriften Leibnizens).

[1]) Gleichzeitig mit Leibniz lebten zwei berühmte deutsche Gelehrte, welche mit ihren anderweitigen wissenschaftlichen Leistungen ein in mancher Hinsicht schätzbares, jedoch zu keiner universalhistorischen Bedeutung gediehenes Streben nach Verbesserung des Verfahrens in den philosophischen Forschungen verbanden. Der eine ist der verdienstvolle Mathematiker und Naturforscher Ehrenfried Walther von Tschirnhausen, geb. 1651 zu Kieslingswalde in der Oberlausitz, gest. 1708. G

nhänger und Nachfolger Wolff unmittelbar gegründet wurde. us dem großen Reichthum von philoſophiſchen Anſichten, emerkungen, Andeutungen und Winken, welche in ſeinen chriften ausgeſtreut ſind, bilden ſich zwei Hauptgruppen, ren weſentliche Puncte hier hervorzuheben ſind. Theils be- hen ſie ſich auf die metaphyſiſche Erklärung des allgemei- n Cauſalzuſammenhangs der Wirklichkeit, theils dienen ſie r Feſtſtellung der wiſſenſchaftlichen Methode, nach welcher eſe Erklärung zu Stande gebracht werden ſoll.

ſuchte in ſeiner Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia das, was er ſich als die eigentliche Aufgabe der Logik dachte, zu löſen, und eine auf Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes und feſte Regeln gegründete Methode der Entdeckung der Wahrheit und der Ausbildung der Wiſſen- ſchaften darzuſtellen. Der andere iſt der auch in der juriſti- ſchen und in der allgemeinen Literaturgeſchichte wohlbekannte Chriſtian Thomaſius, geb. zu Leipzig 1655, geſt. als Profeſ- ſor der Jurisprudenz an der 1694 geſtifteten Univerſität zu Halle 1728. Dieſer geiſtreiche und als Schriftſteller uner- müdlich thätige Mann, deſſen Leben überhaupt der Bemühung gewidmet war, Staat und Kirche von verjährten Vorurthei- len und Mißbräuchen zu befreien, zeigte ſich als Gegner der zu ſeiner Zeit auf den deutſchen Univerſitäten noch vorherr- ſchenden, von Ariſtoteles abhängigen, pedantiſchen und un- fruchtbaren Behandlungsweiſe der Philoſophie, und ſetzte ihr eine populäre und allgemein brauchbare, nach ſeiner Abſicht ſelbſt den Hofleuten und nicht bloß den Schulgelehrten zu- gängliche entgegen, die er philosophia aulica nannte. Dabei hielt er den Gebrauch der Mutterſprache für eine wichtige Bedingung einer zweckmäßigen, gemeinnützigen Bearbeitung der Wiſſenſchaften, und war der erſte deutſche Univerſitäts- lehrer, der ſich auch der deutſchen Sprache (die freilich in ſei- nen Schriften noch ſehr unbeholfen und mit lateiniſchen und franzöſiſchen Worten durchwebt erſcheint) ſowohl für den

a. Methodologische Lehrbegriffe.

307. Hinsichtlich des Ursprungs der menschlichen Erkenntniß nahm Leibniz mit Descartes an, daß unsrem Geist die Vorstellung von Gott und mithin ein ganzes Gebiet von Vorstellungen, in denen sich ewige Wahrheiten aussprechen, angeboren sei [1]). Ueberhaupt betrachtete er die Cartesischen Philosopheme als die Vorschule der wahren Philosophie [2]). Er bestimmte aber den Charakter sowohl der angebornen, wie der wahren Vorstellung genauer, als sein Vorgänger. Was zunächst die Wahrheit betrifft, so nahm er an, der Cartesische Grundsatz: „Alles ist wahr, was ich mit Klarheit und Deutlichkeit vorstelle," sei bedeutungslos, wenn nicht das Eigenthümliche des Klaren und des Deutlichen und hiermit das Kennzeichen des Wahren zulänglich angegeben werde. Diese Angabe will er durch folgende Erörterung bewerkstelligen. Die Erkenntniß ist nach ihm entweder dunkel oder klar, und die klare entweder verworren oder deutlich. Die deutliche ist entweder unvollständig entwickelt oder vollständig entwickelt und entweder symbolisch oder anschaulich. Am vollkommensten ist sie, wenn sie die Eigenschaften der vollständigen Entwicklung und der Anschaulichkeit vereinigt. Die Dunkelheit einer Vorstellung besteht darin, daß diese zur Anerkennung der Besonderheit des vergegenwärtigten Gegenstandes und zu seiner Unterscheidung von ähnlichen oder verwandten Gegenständen nicht zureicht. Genügt sie hierzu, so besitzt sie Klarheit. Die klare Erkenntniß ist verworren, insofern wir nicht die zur Unterscheidung des Gegenstandes von anderen erfoderlichen Merkmale einzeln anzugeben ver-

mündlichen, als für den schriftlichen Vortrag seiner Lehrgegenstände bediente.

[1]) Nouv. Ess. sur l'entend. hum. Liv. I. chap. 1. §. 1. Opp. ed. Erdmann P. I. p. 206.

[2]) Leibnit. Epist. ed. Kortholt vol. II. p. 123. vol. IV. p. 14.

mögen, ungeachtet der Gegenstand wirklich solche Merkmale besitzt, in welche sein Begriff müßte aufgelöst werden können. Deutlich ist sie dagegen, sobald wir von dem Gegenstand eine Namenerklärung aufzustellen im Stande sind, die nichts Anderes ist, als eine Aufzählung der zur Auseinandersetzung seines Inhalts gehörigen Merkmale. Es gibt aber auch eine deutliche Erkenntniß von einem der Erklärung nicht fähigen Begriff, insofern er ein ursprünglicher oder einfacher, also das Merkmal seiner selbst ist, d. h. wenn er in Merkmale nicht aufgelöst werden kann und nur durch sich selbst verstanden wird. Oft fassen wir die einzelnen unterschiedenen Merkmale, welche den Inhalt eines Begriffes bilden, zwar mit Klarheit, aber doch nur verworren auf; dann ist die Erkenntniß des Begriffs, obschon eine deutliche, noch keine vollständig entwickelte. Dies wird sie erst dadurch, daß die Zergliederung der Merkmale bis zu den letzten einfachen Bestandtheilen des Begriffes durchgeführt worden. Gemeiniglich betrachten wir nicht auf einmal die ganze Beschaffenheit eines vorliegenden Gegenstandes, sondern bedienen uns stellvertretender Zeichen der Dinge, deren Erklärung wir bei dem eben Statt findenden Gebrauche der Kürze halber übergehen, indem wir wissen oder glauben, daß wir sie in unsrer Gewalt haben. Wir stellen uns z. B. ein Tausendeck vor und erwägen nicht gerade die sämmtlichen Bestimmungen dieses Begriffes, sondern bedienen uns des Sprachzeichens, dessen Sinn nur dunkel und unvollkommen unsrem Geiste vorschwebt, statt der Vorstellungen, die wir von dem Bezeichneten besitzen, indem wir wissen, daß wir mit der Bedeutung des Wortes bekannt sind, aber eine Auseinandersetzung derselben eben nicht für nöthig erachten. Eine solche Vorstellungsweise kann man eine blinde oder auch eine symbolische nennen; ihrer bedienen wir uns in der Arithmetik, ja fast überall. An einem sehr zusammengesetzten Begriffe vermögen wir nicht alle in seinem Inhalt unterscheidbare Merk-

male zugleich zu denken. Wo wir dies aber vermögen oder wenigstens, insoweit wir es können, ist unsere Erkenntniß eine anschauliche. Von einem deutlichen einfachen Begriffe gibt es keine andere Erkenntniß, als eine anschauliche. Dagegen ist gemeiniglich unsre Vorstellung der zusammengesetzten Begriffe eine symbolische [1]).

308. Hieraus ergibt sich, daß wir auch von denjenigen Gegenständen, welche wir deutlich erkennen, nur insoweit Vorstellungen uns wirklich vergegenwärtigen, als wir jene in anschaulicher Erkenntniß auffassen. Häufig sind wir fälschlich der Meinung, Vorstellungen von Dingen in unsrer Seele zu haben, indem wir mit Unrecht voraussetzen, daß gewisse Ausdrücke, die wir gebrauchen, schon in unsrem Denken ihre Erklärung gefunden haben. Hierbei kommt der Unterschied zwischen den Namenerklärungen und den Sacherklärungen in Betracht. Jene enthalten nur die Merkmale, nach denen wir einen Gegenstand von anderen unterscheiden, diese aber zeigen die Möglichkeit, das heißt, die innere Widerspruchslosigkeit des Gegenstandes. Namenerklärungen sind zu einer vollkommnen Erkenntniß nicht zureichend, wenn nicht anderswoher die Möglichkeit des erklärten Gegenstandes erhellt. Diese Betrachtung führt zu dem Unterscheidungszeichen der wahren und der falschen Vorstellung. Sie ist wahr, wenn ihr Begriff ein möglicher ist, falsch dagegen, wenn sie einen Widerspruch in sich trägt. Die Möglichkeit eines Gegenstandes erkennen wir entweder a priori, oder a posteriori. Auf die erste Weise, wenn wir den Begriff in seine Bestandtheile auflösen oder ihn auf andere Begriffe von schon erkannter Möglichkeit zurückführen, und einsehen, daß in jenen nichts Unverträgliches sich findet. Dies geschieht unter Andern, wenn wir die Art verstehen, wie eine Sache hervor-

[1]) Medit. de cognit. verit. et id. Opp. P. I. p. 79—81.

gebracht werden kann, daher die Causalerklärungen vornehmlich nützlich sind. Auf die zweite Weise, indem wir das Dasein des Gegenstandes erfahren, denn Alles, was wirklich existirt oder existirt hat, ist schlechterdings möglich. Eine vollständig entwickelte Erkenntniß schließt die aprioriſche Erkenntniß der Möglichkeit des Gegenstandes in sich ein. Denn ist die Entwicklung der Merkmale bis zu Ende gebracht und kein Widerspruch erschienen, so ist der Begriff offenbar ein möglicher. Uebrigens darf, den Grundsätzen der gemeinen Logik gemäß, nichts als gewiß angenommen werden, was nicht entweder durch eine zuverlässige Erfahrung, oder durch eine sichere Beweisführung dargethan ist, welche letztere auf einem, wenn gleich nicht streng förmlichen, doch regelrechten Gebrauche der Schlüsse beruht. Unsre Schlüsse stützen sich auf zwei oberste Grundsätze von höchst wichtiger Bedeutung. Der eine ist der Grundsatz der Identität oder des Widerspruches, durch welchen festgesetzt wird, daß eine Behauptung nicht zugleich wahr und falsch sein kann und daß also von zwei einander contradictoriſch entgegengesetzten oder widersprechenden Urtheilen das eine wahr und das andere falsch sein muß. In Anwendung desselben erkennen wir dasjenige als falsch, was einen Widerspruch einschließt und dasjenige als wahr, was dem Falschen entgegensteht oder ihm widerspricht. Der zweite ist der Satz des zureichenden oder bestimmenden Grundes, vermöge dessen wir einsehen, daß keine wahre Thatsache gefunden werden und keine wahre Behauptung existiren kann, wenn nicht ein zureichender Grund vorhanden ist, dem zufolge sie so und nicht anders sich verhält, obgleich diese Gründe uns sehr oft unbekannt sein mögen. Der Gebrauch beider Principien erstreckt sich nicht nur über die nothwendigen, sondern auch über die zufälligen Wahrheiten, ja selbst über das, was grundlos ist und auf keine Weise existiren kann. Das Princip des Widerspruches oder der Identität reicht allein hin,

um alle mathematiſche Wahrheiten in ſeiner Anleitung zu demonſtriren. Um aber von der Mathematik zur Phyſik überzugehen, bedarf man außerdem noch des Satzes des zureichenden Grundes. Durch ihn werden die von der Mathematik unabhängigen dynamiſchen Lehrſätze in der Phyſik, durch ihn wird das Daſein der Gottheit und jeder andere Punct in der Metaphyſik und in der natürlichen Theologie bewieſen [1]).

309. Die nothwendigen, ewigen und allgemeinen Wahrheiten unterſcheiden ſich theils durch den Charakter ihres Inhaltes, theils in Hinſicht ihres Urſprungs von den zufälligen, d. h. von denjenigen, welche veränderliche Thatſachen und Begebenheiten betreffen. Die letzteren entſpringen theils aus Sinnesanſchauungen der Außendinge, theils aus verworrenen Wahrnehmungen deſſen, was in unſrem Inneren vorgeht. Die erſteren aber ſind unſrem Geiſt in dem Sinn angeboren, daß er ſie nur in ſich ſelbſt finden und durch Nachdenken aus ſich entwickeln kann. Wird ein Grundſatz mit faſt allgemeiner Uebereinſtimmung von den Menſchen angenommen, ſo iſt dies zwar als eine Anzeige deſſen, daß er ein angeborner iſt, aber nicht als ein Beweis dafür zu betrachten. Dieſer Beweis läßt ſich lediglich daraus mit Sicherheit und Entſchiedenheit führen, daß die Gewißheit eines Satzes ſchlechthin bloß aus dem, was in uns ſelbſt iſt, herrührt. Wenn wir uns auch einer nothwendigen Wahrheit unbewußt bleiben, ſo iſt doch hieraus nicht zu ſchließen, daß ſie deshalb keine angeborne ſein könne und daß ſie ſich nicht in unſrer Seele befinde. Denn wir gewahren keineswegs immer alle Wahrheiten, die in unſrer Seele ſind, ſondern wir be-

---

[1]) l. c. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 22. p. 288 — 292. La Monadol. §. 31 — 36. p. 707. Theodic. P. I. §. 44. p. 515 u. 516.

tzen eine unüberſehbare Menge von Kenntniſſen, deren wir
ns oft nicht einmal dann bewußt werden, wann wir ihrer
edürfen. Es iſt unläugbar, daß die Sinne nicht zureichen,
m uns die Einſicht in die Nothwendigkeit der ewigen Wahr-
eiten zu verſchaffen. Durch Sinneswahrnehmung, Beobach-
ıng und Induction erkennt man nur, was da iſt und ge-
hieht, nicht aber, was allgemein gültig iſt und nicht anders
:in kann. Unſer Geiſt beſitzt ein ſowohl actives als paſſives
Vermögen, jene Wahrheiten aus ſeinem Inneren zu ent-
›ickeln, obwohl die ſinnliche Thätigkeit dazu erfoderlich iſt,
m zur Hervorziehung derſelben ihm die Gelegenheit darzu-
ieten und ſeine Aufmerkſamkeit anzuregen, und um ihm die
Richtung auf dieſe und jene unter ihnen zu geben. Der ur-
›rüngliche Beweis für die Gültigkeit der nothwendigen
Wahrheiten liegt daher einzig in dem Erkenntnißvermögen
:lbſt. Allerdings gibt es Grade in der Schwierigkeit, wo-
mit wir zur Vorſtellung desjenigen gelangen, was in unſrer
Vernunft begründet iſt. Aber die letzte Quelle der noth-
›endigen Wahrheiten ſind die urſprünglichen intellectuellen
Ideen, von denen es unmittelbar gewiß iſt, daß ſie nicht
us Sinnesanſchauungen ſtammen und daß unſer Geiſt ſie an-
rkennt, ſobald er nur auf ſich ſelbſt reflectirt. Aus ihnen
:geben ſich zuvörderſt oberſte Grundſätze, welche den Men-
hen insgeſammt gemeinſchaftlich ſind und zu deren Bewußt-
:in Alle leicht gelangen können; ferner ſolche Lehrſätze, die
ıan auf der Stelle entdeckt, ſobald man das Nachdenken auf
e wendet. Jedoch auch die übrigen nothwendigen und all-
emeingültigen Erkenntniſſe, deren Ableitung aus jenen zum
Theil nichts weniger als leicht iſt und welche deshalb der
Mehrzahl der Menſchen verborgen bleiben, dürfen mit Recht
ngeboren genannt werden, indem unſer Geiſt ſie durchaus
ur aus ſeinen eigenen Mitteln gewinnt. So kann man
lſo ſagen, daß die ganze Arithmetik und Geometrie uns an-
geboren ſind und ſich auf eine virtuelle Weiſe in uns befin-

den, d. h. wir vermögen sie in uns auszubilden, indem wir das, was wir schon in unserem Geiste haben, aufmerksam betrachten und ordnen, ohne hierbei irgend eine Erkenntniß zu Hülfe zu ziehen, welche wir der Erfahrung oder der Mittheilung von Anderen verdanken. Hierbei ist nicht zu läugnen, daß sich unsere Betrachtung nie auf die Vorstellungen gewandt haben würde, welche jenen Wissenschaften angehören, wenn wir niemals etwas gesehen oder berührt hätten. Dies beruht auf der zwischen Leib und Seele Statt findenden Verbindung, deren eigentliches Wesen die Metaphysik zu erklären hat. Zufolge einer bewunderungswürdigen Einrichtung der Natur können wir keine abstracten Gedanken haben, die nicht mit einem sinnenfälligen Object in Verbindung stehen, sollte dies Sinnenfällige auch nur in dem Sichtbaren und Hörbaren der Sprachzeichen bestehen, ungeachtet keine nothwendige Verknüpfung zwischen solchen willkürlichen Zeichen und solchen Gedanken vorhanden ist [1]).

310. Das Mittel, angeborne Wahrheiten zu prüfen und als solche zu erkennen, damit man nicht irrige Meinungen, als bloße Wirkungen der Gewohnheit und der Leichtgläubigkeit, an ihre Stelle setze, besteht darin, daß man sie mit Hülfe der Definitionen, welche nichts Anderes, als deutliche Auseinandersetzungen der Ideen sind, auf die obersten Grundsätze, d. h. auf die identischen oder unmittelbaren Axiome zurückzuführen sucht [2]). Dieses Mittel läßt sich aber nur auf die reinen Vernunfterkenntnisse anwenden, welche sämmtlich theoretisch sind. Die Principien der Moral werden nicht durch bloße Vernunft erkannt; sie gründen sich zuletzt auf innere Erfahrung, mithin auf verworrene Erkenntnisse und auf gewisse Instincte, welche uns, ohne daß wir erst

[1]) Nouv. Ess. Liv. I. chap. 1. §. 4—18. p. 207—211.
[2]) l. c. Liv. I. chap. 2. p. 218.

Schlüsse zu ziehen brauchen, mit einem mächtigen, wenn gleich nicht unwiderstehlichen Antriebe zu demjenigen hinführen, was das Sittengesetz gebietet. Zu diesen gehört z. B. der Geselligkeitstrieb. Auch in den Instincten geben sich uns zwar angeborne Wahrheiten, jedoch nicht in deutlicher, oder, was dasselbe sagt, in rein vernünftiger Erkenntnißweise kund [1]). Die Vernunfterkenntniß allein ist der Deutlichkeit theilhaft; die sinnliche Kenntniß kann, wenn gleich klar, doch immer nur verworren sein. Die Sinnesvorstellungen hängen von einer zahllosen Menge mannnigfaltiger Gestalten und Bewegungen ab, welche an den wahrgenommenen Objecten sich finden. Zwar stellen sich diese Gestalten und Bewegungen genau in der Sinneswahrnehmung dar, aber wir sind nicht im Stande, sie einzeln unterscheidend aufzufassen, weil zu Vieles auf einmal zu schnell nach einander die Sinne berührt. Gelangten wir zur Einsicht in die innere Einrichtung mancher Körper, so würden wir auch wissen, warum sie die uns erscheinenden Eigenschaften besitzen müssen, die wir alsdann auf ihre vernünftig erkennbaren Gründe zurückgeführt hätten. Jedoch auf sinnliche Weise würden wir desenungeachtet diese Gründe nicht zu gewahren vermögen, weil die sinnlichen Vorstellungen ein verworrenes Ergebniß der (idealen) Einwirkungen der Körper auf uns sind. So wissen wir z. B. gegenwärtig, daß Grün eine Zusammensetzung von Gelb und Blau ist, und dennoch sind wir nicht fähig, in unserer sinnlichen Vorstellung des Grünen das Gelbe und Blaue zu unterscheiden, indem sie ihrer Natur nach eine verworrene ist und bleiben muß [2]).

---

[1]) l. c. p. 213—216.

[2]) l. c. Liv. IV. chap. 6. p. 358.

b. Metaphyſiſche Lehrbegriffe.

311. Geleitet durch die angegebenen methodologiſchen Anſichten und von der Unhaltbarkeit ſowohl des Dualismus, als des Pantheismus überzeugt ſtellte Leibniz im Gebiete der Metaphyſik bei ſeinem Streben, die Unzulänglichkeit jener beiden Weltanſichten zu vermeiden und zu berichtigen, die ihm eigenthümlichen metaphyſiſchen Hypotheſen der „Monadologie" und der „präſtabilirten Harmonie" auf. Die Gültigkeit dieſer Hypotheſen ſchien ihm von Seiten der Methode durch den Grundſatz vollkommen geſtützt, daß demjenigen, was in richtiger Anwendung der Principien des Widerſpruches und des zureichenden Grundes gefunden und mit deutlichen Begriffen vorgeſtellt ſei, die Wahrheit zukomme. Im Vertrauen auf die Gültigkeit der in dieſer Weiſe durch Demonſtration gewonnenen dynamiſchen Vernunfterkenntniß richtete er ſeine metaphyſiſche Unterſuchung, wie Spinoza, zunächſt auf die Verdeutlichung des Begriffs der Subſtanz. Dieſen Begriff hielt er für ſo fruchtbar, daß aus demſelben die wichtigſten Lehrſätze ſich ergeben müſſen, die ſowohl Gott und die Seelen, als auch die Natur der Körper betreffen[1]). Zum Behuf der deutlichen oder was daſſelbe ſagt, vernünftigen Auffaſſung deſſelben muß man über die wahrnehmende Beobachtung der Erſcheinungen in der Sinnenwelt zur denkenden Betrachtung des ihnen zum Grunde liegenden Seins ſich erheben. Die ſinnenfälligen Dinge ſind Körper. Jeder Körper aber iſt zuſammengeſetzt und theilbar, und enthält folglich eine Menge von Beſtandtheilen. Wo Zuſammenſetzung und Vielheit Statt findet, da muß es ſchlechterdings nach dem Grundſatze des zureichenden Grundes als dasjenige, woraus die Zuſammenſetzung und die Vielheit beſteht, auch Einfaches und Einheit geben, das Zuſammengeſetzte iſt eine

[1]) De primae philos. emendat. Opp. P. I. p. 122.

erbindung einfacher Dinge. Einfach ist, was keine Theile, glich keine Theilbarkeit, keine Ausdehnung und Gestalt t. Diese einfachen Dinge, mit dem griechischen Wort Monas". von Leibniz bezeichnet, sind nothwendiger Weise letzten Bestandtheile aller zusammengesetzten Dinge, mit- t aller Körper, und sind überhaupt die wahren Elemente d Atome der Natur, die realen Einheiten, die ursprüng- jen Substanzen und Kräfte oder Entelechieen. Jede be- nmte besondere Verbindung einer unendlichen Menge von onaden stellt sich unseren Sinnen als etwas Materielles, ein ausgedehnter Körper, die Veränderung in ihrem beneinandersein als Bewegung der Körper dar.* Der ıum ist so wenig wie die Zeit etwas für sich Bestehendes, ıdern beide sind bloße Verhältnisse. Der Raum ist die dnung in dem Nebeneinandersein der Dinge, sowohl der ß möglichen als der wirklichen, und die Zeit ist die Ord- ng in der Aufeinanderfolge der sie betreffenden Verände- ıgen. Beide sind ewige Wahrheiten, weil sie eben so sehr Gebiete der Möglichkeiten, als in dem der Wirklichkeit te Gültigkeit besitzen [1]).

312. An den Monaden ist keine Auflösung möglich und her keine Art denkbar, nach welcher sie auf natürlichem ege, das heißt, durch Trennung von Bestandtheilen ihre istenz verlieren könnten. Aus dem gleichen Grunde kön- n sie nicht auf natürlichem Wege, durch Zusammensetzung n Theilen entstehen. Nur durch Schöpfung aus dem ichts kann eine Monas einen Anfang nehmen, und nur rch Vernichtung würde sie aufhören zu existiren. Die zu-

[1]) De primae philos. emendat. l. c. Système nouveau de la nature etc. Opp. P. I. p. 124. u. 125. La Monadol. Opp. P. II. p. 705. Principes de la nature l. c. p. 714. Nouv. Essais Opp. P. I. p. 240. Rec. de Lettr. etc. Opp. P. II. p. 752.

ſammengeſetzten oder materiellen Dinge dagegen entſtehen und vergehen vermittelſt der Veränderung ihrer Beſtandtheile. Eben ſo wenig iſt es denkbar, wie eine Monas von außen her durch die Einwirkung irgend eines anderen geſchaffenen Dinges in einen andern Zuſtand gebracht, alſo in ihrem Innern verändert werden könnte. Nichtsdeſtoweniger iſt es nothwendig, daß erſtlich jede Monas eine beſtimmte Eigenthümlichkeit beſitzt, denn ohne dieſe wäre ſie kein wirkliches Ding, und daß zweitens jede von allen übrigen ſich unterſcheidet, denn es kann in der Natur nie zwei Individuen geben, welche einander durchaus in allen Beſchaffenheiten glichen, da bei einer ſolchen Gleichheit kein Grund vorhanden wäre, warum ſie als zwei Individuen exiſtirten [1]). Auch das iſt drittens für ausgemacht zu halten, daß jedes erſchaffene Ding und folglich auch jede erſchaffene Monas

[1]) La Monadol. p. 705. §. 9. Recueil de Lettr. p. 755. Dieſer Satz iſt das Principium indiscernibilium, welchem Leibniz nach den Grundſätzen des Widerſpruches und des zureichenden Grundes den nächſten Rang unter den die Vernunftbetrachtung leitenden Principien zuerkannt hat. Er bemerkt über die beiden von ihm zuerſt hervorgezogenen Principien des „zureichenden Grundes" und des „Nichtzuunterſcheidenden" in ſeinem vierten Schreiben an Clarke l. c. p. 755. u. 756: ces grands principes de la raison suffisante et de l'identité des indiscernables changent l'état de la métaphysique, qui devient réelle et démonstrative par leur moyen. In ſeinem fünften Schreiben an Clarke, l. c. p. 765. leitet er den Satz des Nichtzuunterſcheidenden aus dem Satze des zureichenden Grundes folgendermaßen ab: j'en infère entre autres conséquences, qu'il n'y a point dans la nature deux êtres réels absolus indiscernables, parceque s'il y en avoit, dieu et la nature agiroient sans raison, en traitant l'un autrement que l'autre, et qu'ainsi dieu ne produit point deux portions de matière parfaitement égales et semblables.

der Veränderung unterworfen, und daß die Veränderung in ihr eine ſtetige iſt. Aus dem Geſagten folgt: Die natürlichen Veränderungen in den Monaden müſſen aus einem inneren Princip entſtehen. Dieſes Princip, der weſentliche innere Grund jener Veränderungen, iſt die thätige „Kraft.“ Sie macht das Weſen der Monas, alſo der einfachen oder wahrhaften Subſtanz aus, ſteht in der Mitte zwiſchen der Fähigkeit zu handeln und der wirklichen Handlung, und enthält in ſich ſelbſt den Antrieb und das Streben zu ihren Aeußerungen, für welche ſie keiner Anregungen und Hülfsmittel von außen her, ſondern bloß der Beſeitigung von Hinderniſſen bedarf [1]). Ferner muß es für die Monas außer dem bezeichneten Princip der Veränderungen eine nähere Beſtimmtheit desjenigen geben, was ſich in ihr verändert, eine Beſtimmtheit, auf welcher die Verſchiedenartigkeit und Beſonderheit der einzelnen Monaden beruht und welche in der Einheit oder Einfachheit eine Vielheit einſchließt. Denn jede natürliche Veränderung erfolgt ſtufenweiſe, etwas wird anders und etwas bleibt. Folglich muß ſich in der Monas eine Mehrheit von Zuſtänden und Verhältniſſen finden, obgleich ſie keine Theile hat. Ein ſich verändernder Zuſtand, welcher in der Einheit oder in der einfachen Subſtanz eine Vielheit einſchließt und darſtellt, kann kein anderer ſein, als die Perception oder das Vorſtellen [2]), zu unterſcheiden von

---

[1]) De primae philos. emend. p. 122. Syst. nouv. de la nat. §. 3. La Monadol. §. 1—11. p. 705. Princ. de la nat. §. 1. u. 2. p. 714. Theodic. §. 396. u. 400. p. 618. u. 619.

[2]) La Monadol. §. 12—15. Leibniz erblickt darin einen weſentlichen Mangel der Carteſiſchen Philoſophie, daß ſie die bloßen bewußtloſen Vorſtellungen oder Perceptionen, weil man ihrer erfahrungsmäßig nicht gewahr wird, ganz überſehen habe. Demzufolge habe ſie mit Unrecht angenommen, daß nur die vernünftigen Geiſter Monaden ſein, habe den Thie-

der Apperception oder dem Bewußtſein. Die Thätigkeit des inneren Princips, vermöge welcher die Veränderung vor ſich geht, mithin der Uebergang von der einen Vorſtellung zu der andern erfolgt, kann ein Streben oder ein Begehren genannt werden. Das Streben gelangt nicht immer ganz zu jeder Vorſtellung, auf welche es gerichtet iſt. Immer jedoch erreicht es etwas von ſeinen Gegenſtänden und kommt zu neuen Vorſtellungen. Gewiß iſt es, daß alle inneren Handlungen der einfachen Einzelweſen nur in den Vorſtellungen und in deren Veränderungen beſtehen können. Der Name „Entelechie" darf allen erſchaffenen Monaden beigelegt werden. Denn ſie beſitzen eine beſtimmte Vollkommenheit [1]), Selbſtändigkeit und Selbſtgenugſamkeit, vermöge welcher ſie, gleichſam als unkörperliche Automate, die Quellen ihrer inneren Handlungen ſind. Will man mit dem Ausdruck „Seele" bezeichnen, was in dem allgemeinen, eben feſtgeſtellten Sinne Vorſtellung und Begierde hat, ſo dürfen alle Monaden Seelen heißen. Jedoch iſt es paſſender, diejenigen einfachen Subſtanzen, denen bloß Perception ohne Apperception, das heißt Vorſtellen ohne bewußtvolles Wahrnehmen zukommt, nur überhaupt Monaden und Entelechieen zu nennen, Seelen dagegen die höher ſtehenden, deren Vorſtellen klarer und mit Gedächtniß verbunden iſt. Der Zuſtand der bloßen Monaden iſt der einer beſtändigen Betäubung und Bewußtloſigkeit, wie wir ſelbſt ihn in einer Ohnmacht oder in einem traumloſen Schlaf erleben [2]).

313. In der Natur gibt es keine Leere, ſondern Alles

ren die Seele abgeſprochen und ſei in das ſcholaſtiſche Vorurtheil eingegangen, nach welchem es von dem Körperlichen durchaus getrennte Seelen geben ſoll. l. c. u. Princ. de la nat. §. 4.

[1]) „elles ont en elles une certaine perfection" (ἔχουσι τὸ ἐντελές).

[2]) La Monadol. §. 12 — 21. Princ. de la nature §. 2.

ist mit Monaden angefüllt, welche durch eigenthümliche Thätigkeiten wahrhaft von einander abgesondert unaufhörlich ihre wechselseitigen Beziehungen ändern. Jede Monas, welche den Mittelpunct eines zusammengesetzten Dinges und den innerēn Grund der Totalität desselben ausmacht, ist von einer unendlichen Menge anderer Monaden umgeben. Diese bilden den Körper ihrer Centralmonas, die gemäß den Zuständen und Eigenthümlichkeiten ihrer Umgebung die Außendinge vorstellt. Der Körper ist ein organischer, wenn er ein natürliches Automat oder eine natürliche Maschine darstellt, welche nicht nur in ihrem Ganzen, sondern in ihren kleinsten merklichen Theilen eine Maschine ist. Jede Centralmonas mit einem besonderen Körper ist eine lebende Substanz. Ueberall findet sich Leben, welches an Organe und Glieder gebunden ist, und es gibt eine unendliche Menge von Stufen im Sein der Monaden, wobei die einen mehr oder weniger über die andern herrschen. Zum Theil sind ihre Organe so eingerichtet, daß etwas Hervortretendes, Hervorgehobenes in der Mannigfaltigkeit der Eindrücke, welche ihnen zu Theil werden, und folglich auch in den Vorstellungen, welche den Eindrücken entsprechen, sich unterscheidet, wie zum Beispiel, wenn vermittelst der Gestalt der Feuchtigkeiten des Auges die Lichtstralen in demselben concentrirt werden und mit mehr Kraft wirken. Dies kann so weit gehen, daß es bis zur Wahrnehmung, das heißt, bis zu einer von Erinnerung begleiteten Vorstellung kommt. Ein der Wahrnehmung fähiges Einzelwesen heißt ein Thier, und seine Centralmonas ist eine Seele. Die Seelen sind theils vernunftlose und bloß thierische, welche nur der verworrenen und der unklaren Vorstellungen, theils vernünftige oder Geister, welche auch der deutlichen Vorstellungen fähig und theilhaft sind. Jenen gewährt das Erinnerungsvermögen eine gewisse Verbindung und Folge der Vorstellungen, welche der Vernunftthätigkeit zwar analog, jedoch wesentlich von

ihr verschieden ist. Der Mensch handelt auf thierische Weise, insofern die Reihenfolgen seiner Vorstellungen bloß von der Wirksamkeit des Gedächtnisses abhängen, und dies geschieht in drei Viertheilen seiner Handlungen. Der Vernunftkraft in uns gehört die Reflexion und das Selbstbewußtsein, die Vorstellung der Universalbegriffe und überhaupt die Erkenntniß der übersinnlichen, immateriellen Gegenstände und der nothwendigen ewigen Wahrheiten an, auf denen die Schlußfolgerungen beruhen [1]).

314. Der zureichende Grund für die Existenz des Weltalls kann nicht in der Aufeinanderfolge der zufälligen Dinge, das heißt, der Körper und der den Seelen angehörigen Vorstellungen von denselben gefunden werden. Denn für das Wesen der Materie ist dies gleichgültig, ob sie in Bewegung oder in Ruhe, ob sie in dieser oder in jener Bewegung sich befindet. Also in ihr liegt nicht der Grund der Bewegung überhaupt und noch weniger einer näher bestimmten. Wenn wir gleich mit Recht annehmen, die gegenwärtigen Zustände und Veränderungen in der Körperwelt entstehen aus den vorhergehenden, und diese wiederum aus früheren, so kommen wir hiermit doch eigentlich *nicht* weiter, mögen wir auch in dieser Weise so weit zurückgehen, als wir wollen. Denn die nämliche Frage wiederholt sich immer von neuem wieder. Folglich muß der zureichende, selbst keines Grundes bedürftige Grund der Veränderungen außerhalb der Folge der zufälligen Dinge in einer Substanz sich finden, welche die Ursache der Welt und welche ein nothwendiges, den Grund seiner Wirklichkeit in sich selbst tragendes Wesen ist. Dieser letzte Grund der Dinge ist es, den wir „Gott" nennen. Seine Einzigkeit ergibt sich daraus, daß er der zureichende Grund für die

[1]) Princ. de la nat. §. 3—5. La Monadol. §. 24—30.

gesammte Reihe der zufälligen Dinge und daß diese Reihe durchgängig verknüpft ist. Auch leuchtet ein, daß er als die ursprüngliche und oberste, schlechthin allumfassende und nothwendige Substanz, da er nichts außer sich hat, was von ihm nicht abhinge, jede Schranke von sich ausschließt und alle mögliche Realität in sich enthält. Demnach ist er schlechthin vollkommen, indem die unbedingte Vollkommenheit in dem wahren Inbegriff aller positiven Wirklichkeit besteht, welche keine Negation und Beschränkung in sich zuläßt. Er besitzt im höchsten Sinne die Eigenschaften des Guten, welche in den abgeleiteten Substanzen, als in seinen Wirkungen, beschränkt angetroffen werden. Mithin kommt ihm Allmacht, Allwissenheit und ein vollkommener Wille oder die unendliche Güte zu, wie auch die höchste Gerechtigkeit, welche im Allgemeinen nichts Anderes ist, als die der Weisheit entsprechende Güte. Nach dem nämlichen Grunde, dem gemäß die Dinge ihre Existenz von ihm erhalten müssen, sind sie von ihm in der Fortdauer ihrer Existenz und in ihrer Wirksamkeit abhängig. Die Vorzüge der Geschöpfe entspringen aus der Wirkung Gottes, ihre Mängel dagegen rühren daher, daß ihre Natur nothwendig und wesentlich begrenzt, einer schrankenlosen Wesenheit unfähig ist. Denn eben durch ihre Beschränktheit unterscheiden sie sich von ihm [1]).

315. Gott ist nicht nur die Quelle des Daseins der Dinge, sondern auch ihres Wesens, insoweit es ein reales ist, oder des Realen in der Möglichkeit. Deshalb ist der göttliche Verstand der Aufenthaltsort der ewigen Ideen und Wahrheiten. Ohne ihn würde es eben so wenig etwas Mögliches, als etwas Existirendes geben. Die Realität, die in den Wesenheiten oder den Möglichkeiten, also in den ewigen Wahrheiten sich findet, muß durch einen existirenden und wirksamen Gegenstand begründet sein und folglich durch die Exi-

[1]) Princip. de la nat. §. 8. u. 9. La Monadol. §. 36 — 42.

ſtenz eines nothwendigen Weſens, deſſen Weſenheit die Exiſtenz in ſich einſchließt, oder bei dem es zureicht, möglich zu ſein, um wirklich zu ſein. Gott beſitzt den ihm ausſchließlich angehörigen Vorzug, daß er mit Nothwendigkeit exiſtirt, wenn er möglich iſt. Da nun nichts ſeine Möglichkeit verhindert, weil er ſchrankenlos iſt und mithin keine Negation und keinen Widerſpruch in ſich begreift, ſo genügt ſchon dies, um a priori ſeine Exiſtenz zu erkennen, welche gleichfalls a priori aus der Realität der ewigen Wahrheiten und a posteriori aus dem Erforderniſſe des zureichenden Grundes für das Daſein der zufälligen Dinge ſich ergibt. Hierbei iſt zu bemerken, daß nur die zufälligen Wahrheiten von ſeinem Willen abhängig und inſofern willkürlich ſind. Die ewigen Wahrheiten dagegen hängen lediglich von ſeiner Intelligenz ab und machen den inneren Gegenſtand ſeines Vorſtellens aus. So iſt Gott allein die urſprüngliche Einheit oder die urgründliche einfache Subſtanz. Alle erſchaffene oder abgeleitete Monaden ſind ſeine Wirkungen. Sie entſtehen, ſo zu ſagen, durch immerwährende Ausſtralungen der Gottheit, welche beſchränkt werden durch die ihrem Weſen nach in Schranken eingeſchloſſene Empfänglichkeit der Geſchöpfe. In Gott wohnt die Macht, welche der Urquell von Allem iſt, ferner die Erkenntniß, welche die Eigenthümlichkeit ſeiner Ideen enthält, endlich der Wille, welcher die Veränderungen oder die Wirkungen nach dem Princip hervorbringt, daß immer das Beſte zur Ausführung kommen ſoll. Dieſem Vereine der göttlichen Eigenſchaften entſpricht dasjenige, was in den geſchaffenen Monaden die Grundlage des Vorſtellungsvermögens und des Begehrungsvermögens ausmacht. Inſoweit ein geſchaffenes Weſen Vollkommenheit beſitzt, ſagt man von ihm, daß es nach außen hin handle, und inſoweit es unvollkommen iſt, daß es von anderen Dingen Einwirkungen erleide. Deswegen iſt einer Monas Handlung beizulegen, inſofern ſie deutliche Vorſtellungen hat, und

ein leidender Zustand, insofern sie verworrene hat. Ein Geschöpf zeigt sich dadurch vollkommener, als das andere, daß man in ihm etwas findet, was a priori zur Erklärung des in einem anderen sich Zutragenden dient. Demzufolge wird ihm ein Handeln im Bezug auf das andere zugeschrieben. Nun ist bei einfachen Substanzen die Einwirkung der einen auf die andere nur eine ideale, welche bloß durch göttliche Vermittlung einen Erfolg haben kann. In Gottes Denken nämlich macht jede Monas einen gegründeten Anspruch darauf, auch von ihm berücksichtigt zu werden, als er im Anfange der Dinge die übrigen anordnete. Gott vergleicht zwei einfache Substanzen mit einander und bemerkt in einer jeden Gründe, durch welche er bewogen wird, die eine der anderen anzupassen. Das Handelnde in einer Monas ist dasjenige, was deutlich in ihr erkannt wird und dazu dient, den Grund von den Veränderungen in einer anderen anzugeben; das Leidende dagegen, was in ihr sich zuträgt und wovon der Grund in demjenigen sich findet, was deutlich in der anderen erkannt wird [1]).

316. Unendlich viele Welten sind im göttlichen Vorstellen möglich und von ihnen kann nur eine einzige wirklich existiren. Daher muß nothwendig ein zureichender Grund für Gottes Wahl vorhanden sein, der ihn bestimmt, vielmehr die eine, als die andere, in das Dasein zu rufen. Dieser Grund liegt in dem Verhältnisse der Grade der Vollkommenheit, welche in den möglichen Welten enthalten sind. Eine jede besitzt nach Maßgabe ihrer Vorzüglichkeit einen Anspruch auf Verwirklichung. Zur Existenz gelangt die beste, welche Gott vermöge seiner Weisheit erkennt, vermöge seiner Güte erwählt und vermöge seiner Macht hervorbringt. Aus der Anpassung aller geschaffenen Dinge an einander rührt

[1]) La Monadol. §. 49 — 52.

es her, daß jede Monas Beziehungen hat, durch welche die übrigen einfachen Substanzen sämmtlich ausgedrückt werden, und daß sie folglich ein lebendiger immerwährender Spiegel des Universums ist. Wie die nämliche Stadt, aus verschiedenen Standpuncten erblickt, unter verschiedenen Gestalten erscheint und optisch gleichsam vervielfältigt wird, so gibt es auch, wegen der unendlichen Menge der Monaden, unendlich viele Erscheinungen des Weltalls, als individuelle Vorstellungen von demselben, welche gemäß den eigenthümlichen Gesichtspuncten der einzelnen Monaden Statt finden. Dies ist das Mittel, zugleich die größte mögliche Mannigfaltigkeit und Ordnung im Sein der Dinge zu bewerkstelligen, mithin so viel Vollkommenheit hervorzubringen, als nur möglich ist. In der wechselseitigen dynamischen Verknüpfung stimmen die zusammengesetzten Dinge mit den einfachen überein. Nirgends im Universum ist eine Leere, und folglich ist die Materie durchgängig in einem stetigen Zusammenhange. Jede Bewegung eines Körpers bringt in den übrigen Körpern insgesammt eine Wirkung hervor, welche dem Abstande derselben von jenem angemessen ist, indem sich diese Wirkung von den näheren zu den entfernteren durch alle Zwischenräume hindurch fortleitet. Wer das Ganze durchschaut, vermag daher in einem jeden einzelnen Körper zu lesen, was überall im Weltall sich zuträgt, ja sogar, was bereits geschehen ist oder künftig geschehen wird. Jedoch eine Seele kann in sich selbst nur lesen, was deutlich in ihr vergegenwärtigt wird. Sie ist nicht im Stande, ihre Vorstellungen insgesammt auf einmal zu entwickeln, weil sie auf das Unendliche gehen. Aus dieser Betrachtung ergibt es sich, daß zwar eine jede erschaffene Monas das Weltganze sich vorstellt, jedoch um vieles klarer den einzelnen Körper, der ihr auf eine besondere Weise angepaßt worden und dessen Mittelpunct sie ist. Wird ein solcher Körper, zufolge des Zusammenhanges aller Materie in der durchgängig erfüllten Welt, durch die ihn selbst

treffenden Zustände und Veränderungen das ganze Univer-
m darstellt, so vergegenwärtigt sich die Seele vermittelst
r Vorstellungen, die sie von ihrem Körper hat, das Uni-
rsum. Zufolge der allgemeinen ursprünglichen Anpassung
ler Monaden an einander ist das organische Gebilde, in
elchem die Seele ihren Standpunct hat, so eingerichtet,
ıß seine nach Kräften und Gesetzen der Bewegung erfol-
nden Veränderungen immer den Veränderungen im Vor-
ellen genau entsprechen, ungeachtet beide an und für sich
ınz unabhängig von einander erfolgen und eine reale phy-
sche Wechselwirkung zwischen ihnen undenkbar ist. Ohne
ıß das Materielle störend in die Gesetze des Geistigen ein-
reift, oder dieses störend in die Gesetze des Materiellen,
nden sich in jedem Augenblicke, wo wir etwas begehren, em-
finden und denken, in den Lebensgeistern und in dem Blute
nau diejenigen Bewegungen, welche eintreten müssen, um
n Seelenzuständen gemäß zu sein. Auf der wechselseitigen
Beziehung, welche vom Anbeginn der Dinge an für jegliche
Substanz des Weltalls festgesetzt worden, beruht überhaupt
e Gemeinschaft der Substanzen und so auch die Vereini-
ıng von Leib und Seele. Die Seelen handeln mit Begeh-
ıngen, Mitteln und Zwecken, gemäß den Gesetzen der End-
rsachen; die Körper sind thätig in Bewegungen nach den
Gesetzen der wirkenden Ursachen, und diese beiden Reihen
r Endursachen und der wirkenden Ursachen harmoniren voll-
ommen mit einander [1]).

[1]) La Monadol. §. 53 — 63. 78. u. 79. Princ. de la nat. §. 13. Syst. nouv. de nat. §. 14. Sec. Eclairc. du Syst. etc. Opp. P. I. p. 133. u. 134. Trois. Eclairc. etc. p. 134 u. 135. An den beiden letzteren Stellen vergleicht Leibniz die von ihm angenommene Harmonie zwischen Leib und Seele mit der Uebereinstimmung von zwei Uhren, welche mit so viel Genauigkeit und Kunst gearbeitet sind, daß man für die Zukunft ihres beständigen Zusammentreffens gewiß sein kann.

317. Jede materielle Masse ist nicht nur ins Unendliche theilbar, sondern besteht wirklich aus unendlich vielen Theilen, von denen jeglicher eine besondere Bewegung besitzt. Dadurch ist es möglich, daß eine jede in ihren Beschaffenheiten und Veränderungen das ganze Universum ausdrückt und daß auch in der kleinsten eine Welt von lebenden Geschöpfen enthalten ist. Jeder Theil der Materie kann daher als ein Garten betrachtet werden, der mit Pflanzen, oder als ein Teich, der mit Fischen angefüllt ist. Obgleich die Erde und die Luft zwischen den Pflanzen eines Gartens und das Wasser zwischen den Fischen in einem Teiche nicht selbst Pflanze noch Fisch sind, so enthalten sie doch wiederum Pflanzen und Fische, nur gemeiniglich von solcher Kleinheit, daß diese unserer Wahrnehmung entgehen. Dergestalt gibt es nichts Unangebautes, nichts Unfruchtbares, nichts Todtes, nirgends ist ein Chaos, nirgends Verwirrung, als nur für den Anschein. Wie dem einzelnen lebendigen Körper eine herrschende Entelechie zukommt, welche in ihm die Seele ist, so sind seine Glieder voll von anderen lebenden Individuen, von Pflanzen und von Thieren, die alle wiederum ihre herrschende Seele besitzen. Dies ist aber *nicht so* zu verstehen, als ob jeder Seele eine bestimmte ihr unveränderlich angehörige Masse der Materie eigen wäre, so daß folglich andere untergeordnete lebende Wesen stets mit ihr verbunden und immer zu ihrem Dienste bestimmt sein müßten. Vielmehr befinden sich alle Körper, gleich Bächen, in einem unaufhörlichen Flusse, beständig kommen Theile zu ihnen hinzu und sondern sich Theile von ihnen ab. Demnach verändert sich der Körper einer Seele nur allmählig und stufenweise, und sie wird niemals aller ihrer Organe gleichsam mit einem Schlage beraubt. Oefters haben Gestaltenwechsel bei den beseelten Individuen, aber nie Seelenwanderungen Statt. Denn es existirt keine durchaus vom Körper getrennte Seele. Deshalb gibt es auch weder Erzeugen

h Tod im strengsten Sinne dieser Worte. Was wir „Er-
gung" nennen, ist Entwicklung und Zuwachs, so wie das
wicklung und Abnahme ist, was wir „Tod" nennen.
: Untersuchungen neuerer Gelehrten haben erwiesen, und
Vernunft stimmt dem bei, daß die lebenden Individuen,
en Organe uns bekannt sind, nämlich die Pflanzen und
zum Thierreiche gehörigen, nicht aus einer Fäulniß oder
einem Chaos entstehen, wie die Alten geglaubt haben,
dern aus vorhergebildetem Samen und folglich aus der
gestaltung vorherexistirender lebendiger Wesen. Hieraus
ibt sich die Folgerung, daß nicht nur der organische Kör-
schon vor der Empfängniß existirt habe, sondern auch
Seele in diesem Körper, also das gesammte Thier. Es
t kleine Thierchen in dem Samen der großen, welche ver-
ge der Empfängniß eine neue Hülle annehmen. Diese
cht es ihnen möglich, sich zu ernähren und zu wachsen, um
einem größeren Schauplatz aufzutreten und die Fort-
anzung der großen Thiere zu bewerkstelligen. Jene Thier-
n, von denen einige auf dem Wege der Empfängniß zur
ufe der großen Thiere erhoben werden, können Samen-
ere genannt werden. Die meisten unter ihnen verändern
e Gestalt nicht, entstehen aber, vermehren sich und werden
stört, wie die großen Thiere. Nur klein ist die Zahl der
serwählten, die zu einem größeren Schauplatze gelangen.
e Seelen der menschlichen Samenthierchen sind nicht ver-
nftige, sondern sie werden es erst alsdann, wann die Em-
ingniß sie zur menschlichen Eigenthümlichkeit bestimmt.
as in der Ordnung der Natur keinen Anfang nimmt, das
mmt in ihr auch kein Ende. In dem Zustande, den man
den Tod betrachtet, verändern die Thiere nur ihre Be-
idung oder Hülle und kehren zu einem kleineren und fei-
ren Schauplatze zurück, wo sie jedoch eben so wohl wahr-
hmbar und eben so gut geordnet sein können, als auf dem
oßen. Das eben von den großen Thieren Bemerkte gilt

auch von der Erzeugung und dem Tode der kleinſten Samenthierchen. Denn in der Natur geht Alles in das Unendliche [1]).

318. Aus dem Begriff der höchſten Vollkommenheit Gottes erhellt, daß er den möglichſt beſten Plan bei der Erſchaffung der Welt gewählt haben muß, einen Plan, dem zufolge in ihr die größte Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung ſich vereinigt, die meiſte Wirkung durch die einfachſten Mittel hervorgebracht wird, und die Geſchöpfe mit der größten Macht, Erkenntniß, Glückſeligkeit und Güte begabt ſind, welche das Ganze zulaſſen konnte. Die göttliche Weisheit erwählte vor Allem die zweckmäßigſten und den metaphyſiſchen Gründen angemeſſenſten Geſetze der Bewegung [2]). Ferner ſorgte ſie dafür, daß nicht nur die Ordnung im Weltganzen überhaupt die vollkommenſte iſt, welche Statt finden kann, ſondern daß auch die Vorſtellungen und Begehrungen jeder Monas ſo gut geregelt ſind, als es ihr Verhältniß zu allen übrigen Dingen verſtattet. Die niedrigeren Seelen

---

[1]) Princip. de la nat. §. 6. La Monadol. §. 65 — 77.

[2]) Princip. de la nat. §. 10. u. 11. Leibniz ſpricht hier folgende im Bezug auf den teleologiſchen Erkenntnißgrund für das Sein Gottes wichtige und intereſſante Bemerkung aus: Il est surprenant, de ce que par la seule considération des *causes efficientes*, ou de la matière, on ne sauroit rendre raison de ces loix du mouvement découvertes de notre tems, et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux *causes finales*, et que ces loix ne dépendent point du principe de la nécessité, comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques, mais du *principe de la convenance*, c'est-à-dire, du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de dieu, pour ceux qui peuvent approfondir ces choses.

sind bloße Spiegel der lebendigen Schöpfung. Die vernünftigen aber oder die Geister sind außerdem noch Bilder der Gottheit selbst, da sie die göttlichen Werke theils zu erkennen, theils im Kleinen nachzuahmen vermögen. Zufolge ihrer Erkenntniß der ewigen Wahrheiten stehen alle Geister in einer Verbindung mit Gott. Sie sind die Glieder des Reiches Gottes, des vollkommensten Staates, der von dem größten und besten Herrscher gebildet und regiert wird. Dies Reich Gottes ist die moralische Welt in der physischen Welt, es ist die eigenthümliche Offenbarung der Güte Gottes, während seine Weisheit und seine Macht überall hervorleuchten. Zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen der Gnade besteht auf gleiche Weise, wie zwischen dem Gebiete der wirkenden Ursachen und dem der Endursachen, eine durchgängige Harmonie. In dem Vereine von beiden gibt es kein sittliches Vergehen ohne Strafe, keine tugendhafte Handlung ohne eine angemessene Belohnung, und im Allgemeinen so viel Tugend und Glück, als nur möglich ist [1]).

319. Die Meinung ist durchaus verwerflich, daß eine Welt ohne Sünde und ohne Leiden hätte hervorgebracht werden können, welche die beste sein würde. In der wirklichen, wie in jeder möglichen Welt ist vermöge der vorherbestimmten Harmonie der Dinge alles Einzelne so innig verbunden und so genau auf einander berechnet, daß auch nicht das Geringste darin verändert werden könnte, ohne das Wesen des Ganzen umzustoßen. Fehlte also in der Welt auch nur das unbedeutendste Uebel, welches sich in ihr ereignet, so wäre sie nicht mehr diese Welt, die von dem Schöpfer, der sie erwählte, nachdem er Alles erwogen und in Anschlag gebracht, als die beste anerkannt worden ist [2]). Die Ursache des Bö-

[1]) La Monadol. §. 82—30. Princip. de la nat. §. 10—15.
[2]) Théodic. Part. I. §. 9.

sen überhaupt muß in der idealen Natur der Geschöpfe gesucht werden, insofern diese Natur unter den ewigen Wahrheiten enthalten ist, welche im göttlichen Verstand unabhängig vom Willen Gottes sich befinden. Es gibt eine der Sünde vorausgehende ursprüngliche Mangelhaftigkeit in den Geschöpfen, weil sie wesentlich beschränkt sind. Deshalb vermögen sie nicht Alles zu wissen, sind dem Irrthum und anderen Mängeln unterworfen [1]). Man kann das Uebel in einem dreifachen Sinne, nämlich das metaphysische, das physische und das moralische unterscheiden. Das metaphysische besteht in der bloßen Unvollkommenheit, welche den Geschöpfen als solchen nothwendig zukommt, das physische in den Leiden, das moralische in der Sünde. Obschon das physische und das moralische Uebel nicht nothwendig sind, so genügt es, daß sie in der Eigenschaft ewiger Wahrheiten möglich sind. Da die unermeßliche Region der ewigen Wahrheiten alle Möglichkeiten enthält, so folgt daraus, daß eine unendliche Menge möglicher Welten gegeben ist, daß das Uebel in mehreren unter ihnen seine Stelle behauptet, und daß es selbst von der besten aller Welten nicht ausgeschlossen sein kann. Dies bestimmte die Gottheit, das Uebel zuzulassen [2]). Der Begriff der göttlichen Zulassung wird uns in seiner richtigen Bedeutung verständlich, wenn wir auf Gott den bekannten Unterschied zwischen dem vorausgehenden und dem nachfolgenden Willen anwenden. Der Wille überhaupt besteht in der Neigung, eine Sache zufolge des Guten, welches sie enthält, auszuführen. Vermöge seines vorausgehenden Willens betrachtet und beabsichtigt Gott jedes einzelne Gute für sich, insofern es gut ist. Dieser Wille würde in voller Wirkung hervortreten, wenn es nicht einen überwiegenden Grund gäbe, der ihn verhindert, sich unbedingt thätig zu äußern. Da

[1]) l. c. §. 20.
[2]) l. c. §. 21.

nachfolgende und entscheidende Wille geht aus dem Zusammenhang aller vorhergehenden besonderen Willensrichtungen hervor, sowohl derjenigen, die das Gute beabsichtigen, als der das Böse entfernenden. Demnach will Gott im voraus das Gute, nachgehends aber das möglichst Beste [1]). Das moralische Uebel will er auf keine Weise und das physische nur auf eine bedingte Weise. Das physische will er oft als eine der Schuld gebührende Strafe, oft auch als ein zweckdienliches Mittel, um größere Uebel zu verhindern und größere Güter zu erreichen. Das moralische Uebel wird von Gott nur deshalb zugelassen, weil er gegen dasjenige verstoßen würde, was er sich selbst schuldig ist, was seine Weisheit, seine Güte und seine Vollkommenheit erfodern, wenn er nicht das große Ergebniß seiner sämmtlichen Willensrichtungen zum Guten in Ausführung brächte, wenn er nicht das schlechthin Beste erwählte, ohne hiervon durch die Rücksicht auf jenes Uebel abgehalten zu werden, welches zufolge der obersten Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten auch noch in der besten Welt enthalten sein muß [2]).

320. Die Anerkennung der göttlichen Allmacht und der Abhängigkeit des menschlichen Daseins von ihr darf nicht zu der Vorstellung führen, Gott sei allein im Weltall der Handelnde und er bringe Alles hervor, was in der Sünde geschaffener Wesen real ist. Wenn man sagt, das Geschöpf hängt, insoweit es existirt und insoweit es handelt, von dem höchsten Wesen ab und die Erhaltung ist eine fortdauernde Schöpfung, so bedeutet dies: Gott verleiht beständig den Geschöpfen und bringt fortwährend hervor, was in ihnen Positives, Gutes und Vollkommenes vorhanden ist. Dagegen die Unvollkommenheiten und Mängel der Handlungen entspringen aus der ursprünglichen Beschränkung, welche

[1]) l. c. §. 22.
[2]) l. c. §. 23—26.

die Geschöpfe mit dem ersten Beginn ihres Wesens durch die idealen Gründe erhalten mußten, durch die sie begrenzt werden [1]). Ferner ist es allerdings wahr, daß Gott allein im Besitze des reinen Handelns sich befindet, ohne Beimischung eines Leidens. Aber dies verhindert keineswegs, daß die Geschöpfe nicht auch der Handlungen theilhaft sein sollten. Die Handlung eines Geschöpfes ist eine Modification seiner Substanz, eine Modification, die naturgemäß aus der Substanz fließt. Sie begreift eine Veränderung in sich nicht bloß in Ansehung der Vollkommenheiten, welche Gott dem Geschöpfe verliehen hat, sondern auch in Hinsicht der Beschränkungen, welche das Geschöpf zufolge der Nothwendigkeit seiner Natur mit sich führt, weil es sonst nicht sein könnte, was es ist [2]). Durch unsere Abhängigkeit von Gott wird die Freiheit unseres Willens nicht ausgeschlossen. Diese besteht, wie schon Aristoteles bemerkt hat, in der Selbstthätigkeit und in der zufolge des Urtheils und der Ueberlegung in Hinsicht auf zufällige Handlungen möglichen Wahl. Auf diesen beiden Puncten beruht unsere Herrschaft über unser Thun und Lassen. Doch liegt in dem Begriffe der Willensfreiheit nicht ein Mangel an Bewegungsgründen zum Handeln oder ein gänzliches Gleichgewicht derselben. Der Wille wird unstreitig stets durch eine Ursache oder einen Grund zu dem Entschlusse geneigt gemacht, den er ergreift, obgleich wir in manchen Fällen uns des bewegenden Grundes nicht bewußt werden, aber er wird nie gezwungen, ihn zu ergreifen [3]). Das Vorherwissen Gottes steht in keinem Widerspruche und selbst in keinem einwirkenden Verhältnisse zu der Freiheit unseres Verhaltens. Gott erblickt unsere Handlungen in dem Gebiete der Möglichkeiten als

[1]) l. c. §. 31.
[2]) l. c. §. 32.
[3]) l. c. §. 34. 35. u. 43.

inftige zufällige Begebenheiten, er ſtellt ſie ſich in dieſem ebiete vor als das, was ſie ſind, als freie Wirkungen ver-ünftiger Geſchöpfe. Wohl aber hat die im voraus feſtge-tzte Anordnung der göttlichen Beſchlüſſe und der Folge :r Urſachen einen Einfluß auf die Beſtimmung unſeres Zillens. Nur iſt dieſer Einfluß kein nöthigender. Immer ndet ein vorherrſchendes Motiv Statt, welches unſren Zillen zu ſeiner Wahl hinleitet, jedoch genügt es zur Auf-:chthaltung ſeiner Freiheit, daß ein ſolcher Grund ihn be-egt, ohne das Gewählte ihm nothwendig zu machen [1]). war vermögen wir das Einzelne in dem von Gott beſtimm-:n Zuſammenhange der Begebenheiten und in der uns er-artenden Zukunft nicht durch unſere Vernunft zu erkennen.)ennoch überzeugt uns dieſe davon, daß Alles auf eine Zeiſe eingerichtet iſt, die unſere Wünſche ſelbſt noch über-:effen wird. Unſere Glückſeligkeit iſt, wie unſere von ihr ızertrennliche Erkenntniß Gottes, eines unendlichen Wachs-ıumes fähig. Deshalb werden wir nie zu einem Genuſſe erſelben gelangen, in welchem uns nichts mehr zu wünſchen liebe und unſer Geiſt die Anregung zur Thätigkeit verlie-en würde, ſondern vielmehr ewig zu neuen Freuden und euen Vollkommenheiten fortſchreiten [2]).

c. Erfolg und Eigenthümlichkeit der Leibniziſchen Lehre.

321. Leibnizens ſpeculative Lehrbegriffe erregten, wie ı bei ſeinem über ganz Europa verbreiteten literariſchen Verkehr und Ruhm, bei der Neuheit und Urſprünglichkeit ırer Hauptſätze und ihrem geiſtreichen und großartigen Cha-akter nicht anders ſein konnte, ſowohl im Ausland, als im Vaterlande viel Aufmerkſamkeit und Intereſſe unter ſeinen elehrten Zeitgenoſſen. Jedoch gewannen ſie keinen poſiti-

[1]) l. c. §. 42—45.

[2]) Princip. de la nat. §. 16.—18. La Monadol. §. 90.

ven Einfluß auf die philoſophiſche Thätigkeit in Frankreich und England, deren Richtung ſeit Locke und deren Beſchränktheit bereits oben von uns angedeutet worden. Was Deutſchland betrifft, ſo war es ihnen hier beſtimmt, in dem Kopf eines zwar ſcharfſinnigen und gründlichen, aber keineswegs genialiſchen und originellen Denkers erſt eine ſehr ausführliche Bearbeitung und hinſichtlich ihres ontologiſchen Grundgedankens eine Modification zu erhalten, bevor ſie der Vereinigungspunct einer Schule wurden, welche die Ueberreſte der Ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Philoſophie von den deutſchen proteſtantiſchen Univerſitäten vollends verdrängte, bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eines vorherrſchenden Anſehens unter unſren Sprachgenoſſen ſich erfreute und unter ihnen die einzige bis auf die Entſtehung der Kantiſchen blieb. Ungeachtet der Unhaltbarkeit der ihr eigenthümlichen Hypotheſen behauptet dieſe Lehre eine ehrenvolle Stelle in der Reihenfolge der unvergänglichen Erzeugniſſe des philoſophiſchen Talentes. Zwar beſtritt Leibniz den Irrthum der empiriſtiſchen Vorſtellungsweiſe durch einen entgegengeſetzten des auch bei ihm noch einſeitigen Rationalismus. Er ſchrieb dem menſchlichen Erkenntnißvermögen angeborne Begriffe, wenn gleich nur in dem Sinne zu, daß ſie unentfaltet demſelben als weſentliches Eigenthum angehören, und enthüllte hierbei weder den wahren Unterſchied und die wahre Eigenthümlichkeit der mathematiſchen und der dynamiſch rationalen Erkenntnißweiſe, noch das eigentliche Verhältniß zwiſchen dem empiriſchen und dem rationalen Erkennen überhaupt. Indeſſen obſchon er die Geneſis der Vernunfterkenntniß noch unentdeckt ließ und demnach die große Frage nach der Uebereinſtimmung des Seins und des Erkennens nicht gehörig zu beantworten vermochte, ſo vertheidigte er doch mit den ihm zu Gebot ſtehenden Mitteln die richtige Anſicht, daß unſrer Intelligenz die Fähigkeit des Innewerdens ſchlechthin nothwendiger und allgemeiner Wahrheiten

künftige zufällige Begebenheiten, er stellt sie sich in diesem Gebiete vor als das, was sie sind, als freie Wirkungen vernünftiger Geschöpfe. Wohl aber hat die im voraus festgesetzte Anordnung der göttlichen Beschlüsse und der Folge der Ursachen einen Einfluß auf die Bestimmung unseres Willens. Nur ist dieser Einfluß kein nöthigender. Immer findet ein vorherrschendes Motiv Statt, welches unsren Willen zu seiner Wahl hinleitet, jedoch genügt es zur Aufrechthaltung seiner Freiheit, daß ein solcher Grund ihn bewegt, ohne das Gewählte ihm nothwendig zu machen [1]). Zwar vermögen wir das Einzelne in dem von Gott bestimmten Zusammenhange der Begebenheiten und in der uns erwartenden Zukunft nicht durch unsere Vernunft zu erkennen. Dennoch überzeugt uns diese davon, daß Alles auf eine Weise eingerichtet ist, die unsere Wünsche selbst noch übertreffen wird. Unsere Glückseligkeit ist, wie unsere von ihr unzertrennliche Erkenntniß Gottes, eines unendlichen Wachsthumes fähig. Deshalb werden wir nie zu einem Genusse derselben gelangen, in welchem uns nichts mehr zu wünschen bliebe und unser Geist die Anregung zur Thätigkeit verlieren würde, sondern vielmehr ewig zu neuen Freuden und neuen Vollkommenheiten fortschreiten [2]).

c. Erfolg und Eigenthümlichkeit der Leibnizischen Lehre.

321. Leibnizens speculative Lehrbegriffe erregten, wie es bei seinem über ganz Europa verbreiteten literarischen Verkehr und Ruhm, bei der Neuheit und Ursprünglichkeit ihrer Hauptsätze und ihrem geistreichen und großartigen Charakter nicht anders sein konnte, sowohl im Ausland, als im Vaterlande viel Aufmerksamkeit und Interesse unter seinen gelehrten Zeitgenossen. Jedoch gewannen sie keinen positi-

[1]) l. c. §. 42—45.

[2]) Princip. de la nat. §. 16.—18. La Monadol. §. 90.

ven Einfluß auf die philoſophiſche Thätigkeit in Frankreich und England, deren Richtung ſeit Locke und deren Beſchränktheit bereits oben von uns angedeutet worden. Was Deutſchland betrifft, ſo war es ihnen hier beſtimmt, in den Kopf eines zwar ſcharfſinnigen und gründlichen, aber keineswegs genialiſchen und originellen Denkers erſt eine ſehr ausführliche Bearbeitung und hinſichtlich ihres ontologiſchen Grundgedankens eine Modification zu erhalten, bevor ſie der Vereinigungspunct einer Schule wurden, welche die Ueberreſte der Ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Philoſophie von den deutſchen proteſtantiſchen Univerſitäten vollends verdrängte, bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eines vorherrſchenden Anſehens unter unſren Sprachgenoſſen ſich erfreute und unter ihnen die einzige bis auf die Entſtehung der Kantiſchen blieb. Ungeachtet der Unhaltbarkeit der ihr eigenthümlichen Hypotheſen behauptet dieſe Lehre eine ehrenvolle Stelle in der Reihenfolge der unvergänglichen Erzeugniſſe des philoſophiſchen Talentes. Zwar beſtritt Leibniz den Irrthum der empiriſtiſchen Vorſtellungsweiſe durch einen entgegengeſetzten des auch bei ihm noch einſeitigen Rationalismus. Er ſchrieb dem menſchlichen Erkenntnißvermögen angeborne Begriffe, wenn gleich nur in dem Sinne zu, daß ſie unentfaltet demſelben als weſentliches Eigenthum angehören, und enthüllte hierbei weder den wahren Unterſchied und die wahre Eigenthümlichkeit der mathematiſchen und der dynamiſch rationalen Erkenntnißweiſe, noch das eigentliche Verhältniß zwiſchen dem empiriſchen und dem rationalen Erkennen überhaupt. Indeſſen obſchon er die Geneſis der Vernunfterkenntniß noch unentdeckt ließ und demnach die große Frage nach der Uebereinſtimmung des Seins und des Erkennens nicht gehörig zu beantworten vermochte, ſo vertheidigte er doch mit den ihm zu Gebot ſtehenden Mitteln die richtige Anſicht, daß unſrer Intelligenz die Fähigkeit des Innewerdens ſchlechthin nothwendiger und allgemeiner Wahrheits

zukommt und daß die methodische Entfaltung derselben aus unsrem Innern das Geschäft einer realen Vernunftwissenschaft ist. Hiermit hielt er die Hauptprobleme der philosophischen Forschung fest, deren Behandlung allein der Philosophie ihre erhabene Bedeutung und Würde gibt, und führte in unser Vaterland die Richtung des speculativen Denkens ein, die seitdem vorzugsweise vor den andern Nationen ein Ruhm des deutschen Geistes blieb. Sein Versuch der Welterklärung besitzt das große Verdienst, einen der möglichen eigenthümlichen Standorte der metaphysischen Causalbetrachtung, den monadologischen Monismus gegenüber dem Dualismus und dem Pantheismus seiner Zeit zum erstenmal aufgefunden und hervorgehoben und dadurch zu der Fortbildung des philosophischen Bewußtseins einen wichtigen Beitrag geliefert zu haben. Denn es ist unläugbar, daß alle zufolge der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens begriffsmäßig möglichen, noch in einer bestimmten Einseitigkeit und daher in einem einseitigen Gegensatz gegen einander befangenen Weisen der philosophischen Causalerklärung des Wesens und Zusammenhangs der Dinge ihr Recht erhalten haben, das heißt, vollständig durchdacht und durchgekämpft sein müssen, bevor der wahrhaft gültige und allseitige Standpunct mit Sicherheit erreicht und somit das unerschütterliche Fundament der philosophischen Begriffsentwicklungen für immer gewonnen werden kann. Die Unzulänglichkeiten der Leibnizischen Monadologie concentriren sich in dem Grundfehler, daß sie mit der nichtigen widerspruchsvollen Abstraction eines subsistirenden bloß intensiven oder innerlichen Seins den wahren Erkenntnißbegriff der Substanzialität gefunden zu haben meint. Auf der einen Seite nimmt Leibniz seinen Monaden zugleich mit der Ausgedehntheit alle Aeußerlichkeit, alles Bestimmtsein im Raum, auf der andern Seite kann er nicht umhin gelten zu lassen, daß sie außereinander-nebeneinander existiren, folglich in der Aeußerlich-

keit hervortreten, einander im Raum ausschließen und ihre Verhältnisse im Nebeneinandersein wechseln. Wer aber anerkennt, daß etwas eine Stelle, einen Ort einnimmt, und einem andern Gegenstande, welcher gleichfalls seine Stelle behauptet, nebengeordnet ist, spricht hierdurch beiden Dingen und der Form ihrer Nebenordnung nothwendig den Charakter der Ausdehnung zu. Wollte man sich erstlich auf den mathematischen Punct berufen, um zu erweisen, daß etwas räumlich determinirt und dennoch ausdehnungslos sein könne, so befände man sich hierbei in einem wesentlichen Irrthum, in welchem man diesen Punct als etwas für sich Bestehendes vorstellen zu können meinte. Der mathematische Punct aber läßt sich nur als Grenze einer Linie, so wie die Linie nur als Grenze einer Fläche, die Fläche als Grenze der dreifachen Dimension, und diese als Form der räumlichen Bestimmtheit des physischen Körpers wirklich denken. Vorstellungsweisen, welche dasjenige, was lediglich als Eigenschaft und Bestimmung des realen Körpers gedacht werden kann, in einer abstrahirenden Vereinzelung als etwas für sich Bestehendes festzuhalten suchen, können dieses nichtige Problem nicht lösen, und sind bloße Blendwerke. Wollte man zweitens das Dasein der individuellen erfahrungsmäßig erkennbaren Kräfte überhaupt und der menschlichen Seelen insbesondere zum Beweis anführen, daß etwas ausdehnungslos und doch im Raume determinirt sein könne, so wäre diese Anführung nicht minder bedeutungslos. Denn wie jede individuelle Kraft, ist auch die menschliche Seele nur als die eine Seite der Wirklichkeit eines Einzelwesens, dem als die andre Seite seiner Wirklichkeit die reale Ausgedehntheit und Körperlichkeit zukommt, ist sie als die Fähigkeit des Einzelwesens der dritten Lebensstufe, in der Wechselwirkung mit andern, ebenfalls zugleich innerlich und äußerlich existirenden Gegenständen denkend, fühlend und wollend zu wirken und zu leiden, vorhanden und in der That denkbar. Die

ategorie des Verhältnisses zwischen dem Einfachen und dem
usammengesetzten verstattet keine Anwendung zur Erklärung
s Wesens der Ausgedehntheit. Leibnizens Zurückführung
r Einzelheit des Körpers auf eine Vielheit ausdehnungs-
ser Substanzen geht von der grundlosen Voraussetzung aus,
der Vernunftvorstellung müsse der Begriff des Körpers
nthetisch, wie eine abstracte Zahl, durch Zusammensetzung
s einfachen Einern zu Stande gebracht werden. Aber zu-
lge der Natur des Gegenstandes und gemäß der Gesetzmä-
gkeit unsres Erkenntnißvermögens muß die Analysis der
ynthesis vorausgehen. Wir können auch in unsrem Den-
n zur gültigen Vorstellung keiner andern Theile des in der
rfahrung gegebenen Körpers gelangen, als solcher, welche
ir zunächst auf dem Wege der Sonderung gefunden haben,
nd es ist unmöglich, weil es dem Begriff der Ausdeh-
ng und der Theilung des Ausgedehnten widerspricht, daß
s analytisch die Zergliederung des Ausgedehnten zu aus-
hnungslosen Theilen desselben führe.

2). Die Leibnizisch-Wolffische Philosophie.

322. Der unmittelbare Nachfolger Leibnizens als des
sten bedeutenden Repräsentanten der deutschen Philosophie
nd Fortführer der von demselben begründeten und begonne-
n Unternehmung der Aufstellung eines dogmatisch-philo-
phischen Lehrgebäudes war der auch als Mathematiker be-
hmte Christian Wolff [1]). Er verarbeitete Leibnizens Lehr-

[1]) Christian (Freiherr von) Wolff, geb. zu Breslau 1679, wid-
mete sich von früher Jugend an in seiner Vaterstadt den ma-
thematischen und den philosophischen Studien, setzte sie in
Jena fort, und trat zuerst in Leipzig 1701 als Privatdocent
in beiden Fächern auf. Das Cartesische System und Tschirn-
hausen's Logik (über die er schon als Student Erläuterun-
gen schrieb) übten zuerst eine bedeutende Einwirkung auf

begriffe und Andeutungen mit Anwendung einer streng förmlichen synthetisch demonstrativen Methode zu einem vollständigen, durchgängig entwickelten System der von ihm ange-

---

seine philosophische Denkart. Eine bleibende Richtung gab aber derselben sein Studium der Leibnizischen Schriften und der Briefwechsel, den er mit Leibniz anknüpfte. Zufolge der Empfehlung dieses seines Lehrers und Gönners ward er 1707 als Professor der Mathematik in Halle angestellt. Hier begründete er seinen großen literarischen Ruhm durch die Herausgabe seiner mathematischen Werke, in denen die Gründlichkeit und Deutlichkeit seiner Darstellung allgemeinen Beifall gewannen, und seiner auf gleiche Weise abgefaßten deutschen philosophischen Lehrbücher, wie auch durch den ausgezeichneten Erfolg seiner mündlichen Vorträge. Durch die Kabalen einiger seiner Collegen in der theologischen Facultät zu Halle, unter welchen Joachim Lange sein heftigster Gegner war, die ihn für einen Irrlehrer und Religionsverächter erklärten und bei der Regierung förmlich anklagten, kam es dahin, daß er durch einen Cabinetsbefehl des Königs von Preußen, Friedrich Wilhelm's I., vom 15ten Nov. 1723, seiner Stelle entsetzt und ihm unter Androhung des Strangs befohlen ward, Halle in vier und zwanzig Stunden und binnen zwei Tagen die preußischen Staaten zu verlassen. Hierauf fand er eine günstige Aufnahme in Cassel und eine ehrenvolle Anstellung als erster Professor in der philosophischen Facultät zu Marburg. Auch ward er nunmehr Mitglied der Akademieen der Wissenschaften zu Paris, London und Stockholm, und Vicepräsident der von Peter I. in Petersburg errichteten Akademie der Wissenschaften, von welchem er, als er einen Ruf nach Petersburg abgelehnt, eine Pension erhielt. In Marburg schrieb er größtentheils seine ausführlichen philosophischen Werke in lateinischer Sprache. Noch vor dem Lebensende Friedrich Wilhelm's I. ward in Berlin eine Commission niedergesetzt, um Wolff's Sache zu untersuchen. Sie entschied durchaus zu seinem Vortheil, worauf das schimpf-

mmenen Hauptzweige der theoretischen und praktischen hilosophie, welche er einzeln mit der größten Weitläufigkeit in lateinischer Sprache [1], jedoch auch in einer gefälligeren compendiarischen Form deutsch vortrug [2]. Das Ver-

liche Verbannungsdecret zurückgenommen und Wolff unter sehr vortheilhaften Bedingungen zur Rückkehr nach Halle eingeladen wurde. Er folgte aber erst unter Friedrich II. einem neuen Rufe nach Halle und ging 1740 dorthin als preußischer Geheimer Rath, Vicekanzler der Universität und Professor des Natur- und Völkerrechts. Drei Jahre darauf ward er Kanzler der Universität zu Halle und 1745 erhob ihn der Churfürst von Baiern während des Reichsvicariats in den Freiherrnstand. Er starb 1754.

Wolff's eigne Lebensbeschreibung, herausgeg. mit einer Abhandlung über ihn von H. Wuttke. Leipz. 1841.

[1] Philosophia rationalis sive Logica. Frcf. et Lips. 1728. 4. Ed. II. 1732. Philosophia prima sive Ontologia. ib. 1730. Cosmologia generalis. ib. 1731. Psychologia empirica. ib. 1732. Psychologia rationalis. ib. 1734. Theologia naturalis. II voll. ib. 1736 u. 1737. Philosophia practica universalis. II voll. ib. 1738 u. 1739. Jus Naturae. VIII voll. ib. 1740. Philosophia moralis sive ethica. IV voll. Hal. 1750. Philosophia civilis sive politica, fortgesetzt von Mich. Chr. Hanovius. IV voll. Hal. 1746. Jus gentium. Hal. 1750. Zusammengenommen betragen diese Werke sechs und zwanzig Quartbände.

[2] Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntniß der Wahrheit. Halle, 1710, 8, und öfter. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Frankf. u. Leipz. 1719. 6te Ausg. 1736, 8. Anmerkungen über die vernünftigen Ged. von Gott u. s. w. Frankf. 1724. 1727. 1733. 8. Versuche zur Erkenntniß der Natur und Kunst. 3 Bde. Halle, 1721 — 1723. 8. Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur. Halle, 1723, 8. — von den Absichten der natürli-

dienstvollerseiner hierher gehörigen Leistungen besteht in der sorgfältigen und seinem Gedankenkreise gemäß erschöpfenden Behandlung jeder einzelnen jener Disciplinen, in der geordneten Erklärung und Zergliederung aller von ihm anerkannten philosophischen Begriffe, in der versuchten bündigen und regelrechten Beweisführung aller Lehrsätze, in dem Gebrauch einer festen Terminologie und in der Ausbildung auch der deutschen Sprache für dieselbe, endlich in dem Faßlichen und Lichtvollen seiner Darstellung. Gleichfalls ist dies einer rühmlichen Erwähnung werth, daß er wider den zu seiner Zeit in Deutschland sich regenden Pietismus und Mysticismus erfolgreich durch seine schriftliche und mündliche Lehre wirkte. Dagegen verlor die Leibnizische Metaphysik in seiner Bearbeitung mit der reinen Eigenthümlichkeit des monadologischen Monismus ihre strenge Consequenz und Einheit und folglich einen Theil ihres Werthes als Product des speculativen Denkens, und sank zu einer Modification des Dualismus herab, indem er die Lehre von dem allgemeinen Perceptionsvermögen der Monaden für eine unhaltbare und entbehrliche ansah und verwarf. Demzufolge ergab sich ihm statt einer einzigen Gattung der lediglich nach den Graden der Realität oder Vollkommenheit verschiedenen einfachen Substanzen eine doppelte Classe derselben, die eine der vorstellungslosen Bestandtheile der Materie, und die andere der vorstellenden Wesen. Seine Methode der Gedankenentwicklung theilt mit der Spinozischen und Leibnizischen und stellt noch stärker ausgedrückt dar die Folgen des Mangels an Unterscheidung zwischen dem Denken überhaupt und dem

---

chen Dinge. Frankf., 1724, 8. — von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle, 1720, 8. — von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen u. s. w. Halle, 1721, 8. Gesammelte kleine philosophische Schriften. Halle, 1740. 4 Thle. 8.

erkennenden Denken, das Ungenügende in der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem empirischen und dem rein rationalen Erkennen, die Verwechslung der bloßen Nominaldefinitionen mit den eigentlichen Realdefinitionen, und den täuschenden Gebrauch der Demonstration aus solchen obersten Prämissen, welche wegen ihrer vermeintlichen Deutlichkeit und Widerspruchslosigkeit für Grundbegriffe und unmittelbar einleuchtende Wahrheiten gelten, während sie leere und unwahre Abstractionen sind.

323. Dem Begriff der philosophischen Erkenntniß gibt Wolff einen Umfang, nach welchem sie über Alles, was das Wesen und den Causalzusammenhang der Dinge betrifft, soweit es durch Demonstration erkennbar ist, sich erstrecken soll. Er bestimmt ihre Bedeutung im Gegensatze gegen die historische und gegen die mathematische Erkenntniß. Die historische umfaßt nach ihm dasjenige, was existirt und geschieht, mag es sich in der Körperwelt oder im Reich der immateriellen Substanzen ereignen, bleibt aber auf die bloße Anerkennung der Thatsachen beschränkt. Ihr Fundament liegt in der zweifellosen, thatsächlichen Wahrheit, daß wir vermittelst der Sinne erkennen, was in der körperlichen Welt vorhanden ist und geschieht, und daß unser Geist der Veränderungen, welche in ihm vorgehen, durch innere Wahrnehmung sich bewußt wird. Die mathematische setzt nur die Verhältnisse der Größe an den Dingen fest. Die philosophische dagegen erklärt die Gründe von Allem, was ist und geschieht und was sein und geschehen kann [1]). Die Philosophie ist daher die Wissenschaft des Möglichen, insofern es sein kann, oder, wie Wolff sich im Deutschen ausdrückt: die Weltweisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind. Der Ausdruck „Wissen-

[1]) Logica, Discurs. praelim. cap. I.

ſchaft" bezeichnet ihm die Fertigkeit des Verſtandes, den Inhalt jeder Behauptung aus unwiderſprechlichen Gründen unumſtößlich darzuthun [1]). Da man bisher faſt nur in der Mathematik genau demonſtrirt hat, ſo iſt nach ſeiner Meinung das ſicherſte Mittel, auch im Bezirk der Philoſophie zur Wiſſenſchaft zu gelangen, daß man hier gleichfalls die Methode der mathematiſchen Demonſtration anzuwenden ſich bemüht [2]). Bei ſeiner Eintheilung des philoſophiſchen Gebietes, welche die Ariſtoteliſche zu vervollkommnen beabſichtigt, ging er von der Unterſcheidung der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie aus. Der theoretiſchen wies er die empiriſche Pſychologie, die Logik und die Metaphyſik zu, der praktiſchen zunächſt einen allgemeinen Theil, und dann als beſondere Zweige das Naturrecht, die Ethik und die Politik. Für ſeine Metaphyſik nahm er vier Haupttheile an, indem er zwiſchen die Ontologie und die Theologie die allgemeine Kosmologie und die rationale Pſychologie ſtellte, während Ariſtoteles die Unterſuchungen über das Weltgebäude und die Seele zur Phyſik gerechnet hatte. Die methodologiſchen und erkenntnißtheoretiſchen Aufgaben erhielten zwar in ſeiner Logik und in ſeiner empiriſchen Pſychologie eine gewiſſe Berückſichtigung, aber eine nur oberflächliche, ganz unzulängliche, die zum Bewußtſein ihrer Bedeutung ſich keineswegs erhob. Um die für unſren Zweck genügende und angemeſſene Ueberſicht des Inhalts, der Form und des Zuſammenhangs ſeiner Philoſophie in ihren Hauptpuncten zu gewinnen, werden wir zuerſt aus ſeiner Erfahrungsſeelenlehre und ſeiner Logik, hierauf aus jeder der vier Wiſſenſchaften ſeiner Metaphyſik, zuletzt aus ſeiner praktiſchen Philoſophie die wichtigſten Lehrſätze zuſammenſtellen.

---

[1]) l. c. Log. Discurs. praelim. cap. II. §. 29. u. 30. Von den Kräft. des menſchl. Verſtand. Vorber. §. 1 — 3

[2]) l. c. cap. 7. §. 1.

a. Empirische Psychologie und Logik.

324. Ohne an dieser Stelle über das Wesen der Seele einen Aufschluß mittheilen zu wollen, gibt Wolff am Eingang der hierher gehörigen Betrachtungen die Nominaldefinition von der Seele, sie sei dasjenige Ding (ὄν, ens), welches sich seiner und andrer Dinge außer ihm bewußt ist. Die Veränderungen der Seele, erklärt er ferner, deren sie sich bewußt ist, sind die „Gedanken." Diese sind klar, wenn wir wissen, was wir in ihnen vorstellen, und sie von andern zu unterscheiden vermögen. Sie sind dagegen dunkel, wenn die Unterscheidung mangelt und wir daher über ihre Bedeutung in Ungewißheit uns befinden. Die Klarheit wird zur Deutlichkeit erhoben, sobald wir eine Sache nicht bloß im Ganzen von andern Gegenständen unterscheiden, sondern auch ihre Theile oder das Mannigfaltige in ihr unterscheidend mit Klarheit anerkennen. Die Deutlichkeit nimmt in Graden zu; sie wird um so größer, je mehr wir Theile in den Theilen, oder auch, je mehr wir Mannigfaltigkeit in einem Gegenstand entdecken [1]). Unter den wahrnehmbaren Körpern stellt sich uns einer deshalb als unser Leib dar, weil die Vorstellungen, die wir von den übrigen gewinnen, nach ihm sich richten und weil er uns stets auf gleiche Weise gegenwärtig bleibt, während die Verhältnisse der andern zu uns wechseln und wandeln. Gedanken, die ihren Grund in solchen Veränderungen haben, welche gewisse Organe unsres Leibes betreffen und von den körperlichen Dingen außer uns veranlaßt werden, pflegt man „Empfindungen" und das Vermögen zu empfinden „die Sinne" zu nennen. In den Empfindungen können wir an und für sich nichts beliebig

[1]) Von den Kräft. d. menschl. Verst. Cap. 1 — 4. Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen u. s. w. §. 192. 198 — 212.

ändern, sondern wir müssen sie annehmen, wie sie kommen. Sie sind in Ansehung ihres Daseins und ihrer Beschaffenheit nothwendig. Jedoch richten sie sich nach dem Standort, den unser Körper im Bezug auf die übrigen Außendinge einnimmt. Insoweit es nun in unsrer Macht steht, diesen Standpunct zu ändern, und insoweit wir die Veränderungen in unsren Sinnesorganen verhindern können, sind auch die Empfindungen in unsrer Gewalt. Was wir bereits empfunden haben, vermögen wir, wenn es gleich nicht zugegen ist, uns wieder vorzustellen. Die Vorstellungen der abwesenden Dinge heißen „Einbildungen," und die Kraft der Seele, sie hervorzubringen, ist die „Einbildungskraft." Die Einbildungen stellen nicht Alles mit Klarheit dar, was in den Empfindungen enthalten war; daher findet sich in ihnen mehr Dunkelheit, als in den Empfindungen, und darin sind sie von diesen verschieden, ja dadurch pflegen wir auch umgekehrt die Empfindungen von den Einbildungen zu unterscheiden. Die Wirksamkeit der Einbildungskraft verbreitet sich nicht bloß über die ehemals von uns empfundenen Gegenstände, sondern erstreckt sich auch auf solche, die wir niemals mit den Sinnen wahrgenommen haben. Dies geschieht auf zweierlei Weise. Die eine besteht darin, daß wir Vorstellungen von Dingen, welche uns entweder in wirklicher Gegenwart oder nur in Bildern erschienen, nach Gefallen zertheilen und daß wir verschiedene solche Theile nach unsrem Gefallen zusammensetzen, wodurch etwas zu Stande kommt, was wir zuvor nicht wahrgenommen haben. Hierin zeigt sich die „Kraft zu erdichten," in deren Anwendung wir öfters etwas zusammensetzen, was nicht möglich ist und was daher eine „leere Einbildung" genannt wird. Die andere Weise bedient sich des Satzes des zureichenden Grundes und bringt Bilder hervor, in denen Wahrheit ist. Wir vermögen Gedanken, die wir früher gehegt, nicht bloß überhaupt wieder hervorzurufen, sondern auch mit der bestimmten Anerkennung, daß

sie ehemals in uns vorhanden gewesen, in uns zu erneuern. Dieser letzteren Thätigkeit zufolge schreiben wir unsrer Seele „ein Gedächtniß" zu. Die „Aufmerksamkeit" ist das Vermögen der Seele, sich auf irgend einen ihrer Gedanken dergestalt zu richten, daß wir uns desselben vorzugsweise vor den übrigen bewußt werden und daß er also mehr Klarheit erlangt, als den übrigen zukommt [1]).

325. Indem wir Gegenstände überdenken und mit dem Gedächtniß erkennen, daß wir früher schon dergleichen empfunden oder uns eingebildet haben, so führt uns dies zur Bemerkung ihrer Aehnlichkeit und ihres Contrastes. Hierdurch gelangen wir zu den Vorstellungen der Geschlechter und der Arten. Solche Vorstellungen pflegt man „Begriffe" im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes zu nennen. Sie enthalten den Grund der allgemeinen Erkenntniß. Die Begriffe sind entweder klar oder dunkel, und die klaren entweder deutlich oder undeutlich, die deutlichen sind entweder ausführlich oder unausführlich, und die ausführlichen entweder vollständig oder unvollständig [2]). Wir „verstehen" einen Gegenstand, von dem wir deutliche Begriffe haben, und dasjenige ist uns verständlich, was wir deutlich zu erkennen im Stande sind. Das Vermögen, das Mögliche mit Deutlichkeit vorzustellen, heißt „der Verstand." Hiernach ist der Verstand leicht von den Sinnen und von der Einbildungskraft zu unterscheiden. Wo diese allein wirken, sind die Vorstellungen höchstens klar, hingegen, wenn jener sie erfaßt, werden sie deutlich. Der Verstand würde ganz abgesondert von der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft als reiner Verstand sich zeigen, wenn wir von einem Gegenstand eine völlig deutliche Erkenntniß besäßen, dagegen ist er mit bei-

[1]) l. c. §. 218 — 272.
[2]) l. c. §. 273 — 275.

den vereinigt, ſo lange noch Undeutlichkeit und Dunkelheit in unſrer Erkenntniß angetroffen wird [1]). Die Geſchlechter und Arten der Dinge, die Eigenſchaften und Veränderungen derſelben und ihre gegenſeitigen Verhältniſſe werden von uns unterſchieden. Dadurch erkennen wir, daß ein gegebener Gegenſtand dieſe und jene Beſtimmung an ſich hat oder wenigſtens an ſich haben kann, wie auch, daß man in ihm den Grund von einer Veränderung, die in einem zweiten Gegenſtande vorgeht, antrifft oder antreffen kann, daß hingegen von einem anderen Objecte gewiſſe Beſtimmungen und Beziehungen ausgeſchloſſen ſind. Dieſe Verrichtung des Verſtandes iſt „das Urtheilen," und man pflegt dem gemäß das Urtheil als eine Verknüpfung oder Trennung verſchiedener Begriffe zu erklären [2]).

326. Zum Erkennen der Wahrheit führen uns zwei Wege, die Erfahrung und die Vernunft. Die Erfahrung iſt eine Erkenntniß, die uns zu Theil wird, indem wir auf unſere Empfindungen und auf die Veränderungen in unſrer Seele Acht haben. Man ſetzt die gemeinen Erfahrungen, in welchen die Empfindungen ohne unſer Zuthun ſich einfinden, den Verſuchen entgegen, in denen wir durch unſre Bemühung zu ihnen gelangen. Die Vernunft dagegen iſt die Einſicht in den Zuſammenhang der Wahrheiten und das Vermögen, dieſen Zuſammenhang einzuſehen. Die Vernunfterkenntniß wird durch die Kunſt zu ſchließen gewonnen, indem man vermittelſt ihrer die Demonſtration zu Stande bringt, das heißt, eine Verknüpfung mehrerer Schlüſſe, in welchen keine andern Vorderſätze angenommen werden, als ſolche, deren Richtigkeit man vorher erkannt zu haben ſich bewußt iſt. Bei denjenigen Gegenſtänden, deren Daſein

[1]) l. c. §. 277 — 285.
[2]) l. c. §. 287 — 291.

ırch bloße Erfahrung ſich kundgegeben, ſieht man nicht ein, ie ſie mit andern Wahrheiten zuſammenhängen. Daher iſt re Erkenntniß von aller Vernunftthätigkeit entblößt. Die Biſſenſchaft, als die Fertigkeit, die aufgeſtellten Behaupngen aus zweifelloſen Gründen durch richtige Schlüſſe ableiten, entſpringt aus der Vernunft [1]). Unſere Erkenntß heißt „eine Meinung," wenn wir einen Satz aus ſolchen Vorderſätzen ableiten, von deren Richtigkeit wir nicht völlig ewiß ſind. Die Gewißheit unſerer Erkenntniß iſt der Beriff von der Möglichkeit oder auch von der Wirklichkeit nes Urtheiles. Dieſen Begriff erhalten wir entweder durch ie Erfahrung oder durch die Vernunft. Wo wir von einem rtheile die Möglichkeit weder durch die Erfahrung, noch ırch die Vernunft erreichen, da iſt uns daſſelbe ungewiß. Die Ungewißheit iſt alſo nichts Anderes, als das Bewußtſein es Mangels einer Vorſtellung von der Möglichkeit oder on der Wirklichkeit unſres Urtheiles. Eine ungegründete Meinung von der Gewißheit unſrer Erkenntniß wird „der Bahn" genannt. Kommt unſrem Urtheil die Möglichkeit zu, mag ſie nun in unſrem Bewußtſein ſich ausſprechen oder nicht, o heißt es „wahr," wenn es aber unmöglich iſt, „falſch." Da nun Alles entweder iſt oder nicht iſt, ſo muß jedes Urtheil ntweder wahr oder falſch ſein. Wer ein wahres Urtheil für alſch und ein falſches für wahr hält, der irret. „Der Irrhum" iſt alſo ein Wahn, den wir im Bezug auf die Wahrheit und Falſchheit eines Urtheils hegen. „Wahrſcheinlich" ſt ein Satz, zu deſſen Behauptung wir einigen Grund, jedoch einen zureichenden beſitzen [2]).

327. Die „Vollkommenheit" beſteht in der Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen. Wann wir dieſe wahrnehmen

[1]) l. c. §. 325—383.
[2]) l. c. §. 384—399.

oder wahrzunehmen glauben, entsteht in uns die „Luſt," die demnach nichts Anderes iſt, als ein Anſchauen der Vollkommenheit. Der Luſt braucht keine wahre Vollkommenheit zum Grunde zu liegen, ſondern es genügt, daß nur ein Schein derſelben vorhanden ſei. Sie iſt veränderlich, wenn ſie durch keine wahre Vollkommenheit begründet wird, denn es iſt alsdann möglich, daß man ſeinen Irrthum mit der Zeit erkennen lernt. Hingegen iſt ſie unveränderlich, wenn jene Vollkommenheit eine wahre iſt, von der man Gewißheit beſitzt. Die Wiſſenſchaft führt Gewißheit mit ſich und daher iſt die Luſt beſtändig, inſofern man die Vollkommenheit einer Sache weiß oder demonſtriren kann. Die „Unluſt" iſt als Gegentheil der Luſt eine anſchauliche Erkenntniß der Unvollkommenheit, d. h. des gegenſeitigen Widerſtreites in den einzelnen Theilen des Mannigfaltigen, es mag entweder ein wahrer oder ein ſcheinbarer ſein. Eine Art der Unluſt iſt der „Schmerz," welcher eine Unvollkommenheit des Leibes zu ſeiner Urſache hat, indem er aus der Trennung des Stetigen in unſrem Körper entſteht [1]). Was uns und unſern Zuſtand vollkommener macht, das iſt „gut." Die anſchauende Erkenntniß des Guten als ſolchen muß in uns Luſt erwecken. Deswegen nennen wir „natürlich gut," was Luſt bringt. Ein „wahres Gut" iſt dasjenige, welches eine beſtändige Luſt darbietet, die niemals in Unluſt ſich verkehrt, ein „Scheingut" dagegen erregt nur eine veränderliche Luſt, die öfters in eine größere Unluſt ſich verwandelt. Jenes hat eine wahre Vollkommenheit, dieſes eine bloß ſcheinbare zum Grunde. Was uns und unſern Zuſtand unvollkommener macht, das iſt „böſe." Nun entſpringt aus der anſchauenden Erkenntniß des Böſen Unluſt. Deshalb nennen wir „natürlich böſe," was für uns Unluſt herbeiführt. Das wahre Böſe iſt in einer wahren Unvollkommenheit begründet und hat eine unveränderliche Unluſt

[1]) l. c. §. 404 — 421.

zur Folge; das vermeinte Uebel aber rührt aus keiner wahren Unvollkommenheit her oder auch wohl aus einem Mangel, der zur Vollkommenheit des Ganzen etwas beiträgt, und es bewirkt eine Unlust, die sich endlich in Lust verwandelt. An den Vollkommenheiten sowohl als an den Unvollkommenheiten finden sich verschiedene Grade und dasselbe gilt von der Lust und Unlust, von dem Guten und dem Bösen[1]).

328. Aus der undeutlichen Vorstellung des Guten erwächst die „sinnliche Begierde" und aus der undeutlichen Vorstellung des Bösen der „sinnliche Abscheu." Ein merklicher Grad von beiden heißt ein „Affect." Die Arten der Affecte bestehen in verschiedenen Graden der Lust und Unlust, in ihrer Vermischung und Abwechslung. Indem wir uns eine Sache als gut vorstellen, fühlt sich unser Gemüth zu ihr hingeneigt. Diese Neigung des Gemüthes zu einem Gegenstand um des Guten willen, das wir bei ihm wahrzunehmen meinen, ist „der Wille". Das „Nichtwollen" ist die Zurückziehung des Gemüthes von einem Gegenstand um des Bösen willen, welches an ihm unserem Blicke sich darbietet, es ist also etwas Positives und nicht das bloße Unterlassen des Wollens. Wir müssen immer einen Grund haben, wenn wir etwas wollen oder etwas nicht-wollen. Im ersten Falle liegt der Grund in unserer Vorstellung des Guten, im zweiten in unserer Vorstellung des Bösen. Solche Gründe werden „Bewegungsgründe" genannt. Mit Recht haben die Alten zwischen dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Willen einen Unterschied gemacht. Jener findet Statt, wenn noch nicht alle Beweggründe beisammen sind, dieser, wenn sie alle zusammen wirken. Insoweit die Seele den Grund ihrer Handlungen in sich selbst hat, besitzt sie „Willkür." Ein willkürliches Thun und Lassen ist dasjenige,

[1]) l. c. §. 422—430.

deſſen Grund in der Seele zu finden iſt. Die „Freiheit" iſt das Vermögen der Seele, nach eigener Willkür von zwei gleich möglichen Dingen das eine zu wählen, welches ihr am meiſten gefällt, oder mit anderen Worten, ſich ſelbſt zu einer Thätigkeit zu beſtimmen, zu der ſie weder durch ihre Natur, noch durch etwas Aeußeres beſtimmt wird. Weil die Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge zeigt, was gut und böſe, was beſſer und ſchlimmer ſei, ſo iſt die Vernunft der Grund der Freiheit. Wir können nur dasjenige wollen, was wir für gut halten, und nur etwas nicht-wollen, was wir für böſe anſehen; der Verſtand aber kann in ſeinen Vorſtellungen nicht gezwungen werden. Sonach iſt der Wille frei von allem äußerlichen Zwange [1]).

b. Ontologie.

329. In den vorliegenden pſychologiſchen und logiſchen Lehrſätzen Wolff's ſtellen ſich folgende für die Unzulänglichkeit ſeiner ganzen philoſophiſchen Methode entſcheidende Irrthümer heraus. Erſtlich verkennt er die Natur, die Organiſation und die Bedeutung der menſchlichen Seelenthätigkeiten überhaupt, indem er ſie alle für Modificationen des Vorſtellens hält. Zweitens täuſcht er ſich über das Eigenthümliche und das gegenſeitige Verhältniß der Sinneswahrnehmung und der Verſtandesthätigkeit, da er den Unterſchied beider auf den Gegenſatz zwiſchen der Undeutlichkeit und der Deutlichkeit der Vorſtellung zurückführt. Hierdurch iſt drittens bedingt ſeine unbeſtimmte und irrige Auffaſſung des Weſens ſowohl der Vernunfterkenntniß als der Erfahrungserkenntniß; die letztere ſoll bloß die einzelnen Thatſachen der Wahrnehmung, die erſtere mit Hülfe des Schluſſes den Zuſammenhang der Wahrheiten ergreifen. Demgemäß iſt

[1]) l. c. §. 434—523.

ihm viertens auch das Erfoderniß der Feststellung des Kriteriums nicht klar geworden, durch welches das erkennende Denken als das erkennende von dem logischen Denken (dem bewußtvollen Vorstellen) überhaupt sich unterscheidet, und er verwirrt und verwechselt im Bezug auf den ganzen Umfang der philosophischen Untersuchungen dieses mit jenem. Dieses Mißverständniß gibt sich insbesondere fünftens in der verkehrten Meinung kund, die Demonstration aus vorausgeschickten obersten Begriffsdefinitionen unter Anleitung der Grundsätze des ausgeschlossenen Widerspruchs und des zureichenden Grundes reiche vollkommen hin, um die Philosophie als Wissenschaft zu verwirklichen. Aber für die Philosophie ist eine unerläßliche und wichtige Aufgabe die Begründung und Feststellung jener höchsten Begriffe durch analytische Entwicklung und Ableitung derselben aus den in unsrem Bewußtsein sie bedingenden und vermittelnden Erkenntnissen. Ohne die Lösung dieses Problems geräth die metaphysische Untersuchung in den Grundfehler des Dogmatismus, mit welchem das Wolffische System behaftet ist, unwahre und bloß selbstgemachte Begriffe an die Spitze des Lehrgebäudes zu stellen und aus ihnen in regelrechten Schlüssen haltlose Lehrsätze unter dem Schein apodiktischer Erkenntnisse zu folgern. Auch sind die Principien des Widerspruchs und des Grundes für den Gebrauch, welchen Wolff von ihnen macht, durchaus ungenügend. Denn der erstere hat nur für die subjective logische Form des menschlichen „Denkens überhaupt" seine unmittelbare Bedeutung. Indem Wolff diesem Grundsatz eine unmittelbare Bedeutung für das erkennende Denken gibt, so wird demzufolge die bloße, oft auch nur die scheinbare Widerspruchslosigkeit einer Vorstellung mit der realen Gültigkeit ihres Inhaltes und mit der realen Möglichkeit ihres Gegenstandes von ihm verwechselt. Der andre enthält in der Weise, wie Wolff nebst Leibniz ihn faßt, auch nur die leere Form des Grundes über-

haupt. Er gewinnt erst dann seinen realen Erkenntnißwerth, wenn sein Inhalt nach dem Vorgang des Aristoteles entwickelt und wenn mithin dies nachgewiesen wird, daß der zureichende Grund für Alles, was zeitlich existirt und geschieht, in dem Bestimmtsein der an dem Körperstoff als Kraft wirkenden Ursachlichkeit durch die Ursachlichkeit der Wirkungsnormen und der Zwecke besteht. Mit diesen Bemerkungen hat sich uns die Eigenthümlichkeit und Falschheit der von Wolff befolgten synthetischen und dogmatistischen Methode aufgeschlossen, welche sowohl seine Metaphysik, als seine praktische Philosophie das von ihm angestrebte Ziel eines gehaltvollen und festbegründeten Wissens gänzlich verfehlen ließ, und welche hinsichtlich der Metaphysik zunächst in der Grundlosigkeit und Schiefe seiner ontologischen Bestimmungen uns anschaulich wird.

330. Den obersten Grund für die Gewißheit unserer Schlüsse, wie auch für die Zweifellosigkeit unserer klaren Erfahrungen erblickt Wolff mit Aristoteles in dem Satze des Widerspruches, welcher lautet: es kann etwas nicht zugleich sein und auch nicht sein. Für unmöglich erklärt er dasjenige, was einen Widerspruch in sich enthält, für möglich daher, was widerspruchslos ist. Nur das Widerspruchslose, also Mögliche kann sein. Zu der Möglichkeit aber, behauptet er, muß, wenn ein Gegenstand sein soll, noch etwas Anderes hinzukommen, wodurch das Mögliche seine Erfüllung erhält. Diese Erfüllung des Möglichen ist eben dasjenige, was die Wirklichkeit genannt wird [1]). Alles, was sein kann, mag es der Wirklichkeit angehören oder nicht, heißt „ein Ding." „Nichts" dagegen heißt, was weder wirklich

[1]) Vern. Ged. von Gott, der Welt u. s. w. Cap. 2. §. 10 — 15. Ontologia, P. I. Sect. II. Cap. III. §. 174.

noch möglich ist [1]). Da das Unmögliche nicht sein, folglich nie zu einem Dinge werden kann, so kann niemals aus Nichts Etwas werden [2]). Der „Grund" einer Sache ist etwas, wodurch man versteht, warum sie ist. Ein Ding, welches den Grund eines andern in sich enthält, heißt in Beziehung auf dasselbe „die Ursache". Wenn ein Entstandenes keinen Grund hätte, so wäre nichts vorhanden, woraus man begreifen könnte, warum es sei oder warum es wirklich zu werden vermöchte, und also müßte es dann aus Nichts hervorgegangen sein. Nun ist unmöglich, daß aus Nichts etwas werde. Folglich muß Alles, was wirklich geworden ist, seinen zureichenden Grund haben, das heißt, immer muß ein Gegenstand vorhanden sein, durch welchen erklärlich wird, warum etwas wirklich werden konnte. Dieser Satz ist der Satz des „zureichenden Grundes" [3]). Das „Wesen" eines Dinges ist dasjenige, worin der Grund von allem Uebrigen, was dem Dinge zukommt, gefunden wird. Als solches ist es das Erste, was sich von einem Dinge denken läßt. Von diesem läßt sich aber nichts eher denken, als wie es möglich ist; denn eben deswegen ist es ein Ding, weil es sein kann. Deshalb ist das Wesen eines Dinges seine Möglichkeit und man versteht das Wesen, wenn man weiß, auf welche Weise etwas möglich ist. Dies letztere weiß man, wenn man erkennt, wie es in seiner Art determinirt wird. Nothwendig ist Alles, dessen Gegentheil einen Widerspruch in sich trägt. Das Mögliche kann nicht zugleich unmöglich, und das auf eine bestimmte Art Mögliche nicht auf diese Art unmöglich sein und ist daher nothwendig möglich. Weil nun die Möglichkeit an sich etwas Nothwendiges ist, das Wesen eines Gegenstandes aber darin besteht,

[1]) Vern. Ged. von Gott, der Welt u. s. w. l. c. §. 16.
[2]) l. c. §. 28.
[3]) l. c. §. 29 u. 30.

ſchaft" bezeichnet ihm die Fertigkeit des Verſtandes, den Inhalt jeder Behauptung aus unwiderſprechlichen Gründen unumſtößlich darzuthun [1]). Da man bisher faſt nur in der Mathematik genau demonſtrirt hat, ſo iſt nach ſeiner Meinung das ſicherſte Mittel, auch im Bezirk der Philoſophie zur Wiſſenſchaft zu gelangen, daß man hier gleichfalls die Methode der mathematiſchen Demonſtration anzuwenden ſich bemüht [2]). Bei ſeiner Eintheilung des philoſophiſchen Gebietes, welche die Ariſtoteliſche zu vervollkommnen beabſichtigt, ging er von der Unterſcheidung der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie aus. Der theoretiſchen wies er die empiriſche Pſychologie, die Logik und die Metaphyſik zu, der praktiſchen zunächſt einen allgemeinen Theil, und dann als beſondere Zweige das Naturrecht, die Ethik und die Politik. Für ſeine Metaphyſik nahm er vier Haupttheile an, indem er zwiſchen die Ontologie und die Theologie die allgemeine Kosmologie und die rationale Pſychologie ſtellte, während Ariſtoteles die Unterſuchungen über das Weltgebäude und die Seele zur Phyſik gerechnet hatte. Die methodologiſchen und erkenntnißtheoretiſchen Aufgaben erhielten zwar in ſeiner Logik und in ſeiner empiriſchen Pſychologie eine gewiſſe Berückſichtigung, aber eine nur oberflächliche, ganz unzulängliche, die zum Bewußtſein ihrer Bedeutung ſich keineswegs erhob. Um die für unſren Zweck genügende und angemeſſene Ueberſicht des Inhalts, der Form und des Zuſammenhangs ſeiner Philoſophie in ihren Hauptpuncten zu gewinnen, werden wir zuerſt aus ſeiner Erfahrungsſeelenlehre und ſeiner Logik, hierauf aus jeder der vier Wiſſenſchaften ſeiner Metaphyſik, zuletzt aus ſeiner praktiſchen Philoſophie die wichtigſten Lehrſätze zuſammenſtellen.

---

[1]) l. c. Log. Discurs. praelim. cap. II. §. 29. u. 30. Von den Kräft. des menſchl. Verſtand. Vorber. §. 1 — 3

[2]) l. c. cap. 7. §. 1.

a. Empirische Psychologie und Logik.

324. Ohne an dieser Stelle über das Wesen der Seele einen Aufschluß mittheilen zu wollen, gibt Wolff am Eingang der hierher gehörigen Betrachtungen die Nominaldefinition von der Seele, sie sei dasjenige Ding (ὄν, ens), welches sich seiner und andrer Dinge außer ihm bewußt ist. Die Veränderungen der Seele, erklärt er ferner, deren sie sich bewußt ist, sind die „Gedanken." Diese sind klar, wenn wir wissen, was wir in ihnen vorstellen, und sie von andern zu unterscheiden vermögen. Sie sind dagegen dunkel, wenn die Unterscheidung mangelt und wir daher über ihre Bedeutung in Ungewißheit uns befinden. Die Klarheit wird zur Deutlichkeit erhoben, sobald wir eine Sache nicht bloß im Ganzen von andern Gegenständen unterscheiden, sondern auch ihre Theile oder das Mannigfaltige in ihr unterscheidend mit Klarheit anerkennen. Die Deutlichkeit nimmt in Graden zu; sie wird um so größer, je mehr wir Theile in den Theilen, oder auch, je mehr wir Mannigfaltigkeit in einem Gegenstand entdecken [1]). Unter den wahrnehmbaren Körpern stellt sich uns einer deshalb als unser Leib dar, weil die Vorstellungen, die wir von den übrigen gewinnen, nach ihm sich richten und weil er uns stets auf gleiche Weise gegenwärtig bleibt, während die Verhältnisse der andern zu uns wechseln und wandeln. Gedanken, die ihren Grund in solchen Veränderungen haben, welche gewisse Organe unsres Leibes betreffen und von den körperlichen Dingen außer uns veranlaßt werden, pflegt man „Empfindungen" und das Vermögen zu empfinden „die Sinne" zu nennen. In den Empfindungen können wir an und für sich nichts beliebig

[1]) Von den Kräft. d. menschl. Verst. Cap. 1 — 4. Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen u. s. w. §. 192. 198 — 212.

ändern, ſondern wir müſſen ſie annehmen, wie ſie kommen. Sie ſind in Anſehung ihres Daſeins und ihrer Beſchaffenheit nothwendig. Jedoch richten ſie ſich nach dem Standort, den unſer Körper im Bezug auf die übrigen Außendinge einnimmt. Inſoweit es nun in unſrer Macht ſteht, dieſen Standpunct zu ändern, und inſoweit wir die Veränderungen in unſren Sinnesorganen verhindern können, ſind auch die Empfindungen in unſrer Gewalt. Was wir bereits empfunden haben, vermögen wir, wenn es gleich nicht zugegen iſt, uns wieder vorzuſtellen. Die Vorſtellungen der abweſenden Dinge heißen „Einbildungen," und die Kraft der Seele, ſie hervorzubringen, iſt die „Einbildungskraft." Die Einbildungen ſtellen nicht Alles mit Klarheit dar, was in den Empfindungen enthalten war; daher findet ſich in ihnen mehr Dunkelheit, als in den Empfindungen, und darin ſind ſie von dieſen verſchieden, ja dadurch pflegen wir auch umgekehrt die Empfindungen von den Einbildungen zu unterſcheiden. Die Wirkſamkeit der Einbildungskraft verbreitet ſich nicht bloß über die ehemals von uns empfundenen Gegenſtände, ſondern erſtreckt ſich auch auf ſolche, die wir niemals mit den Sinnen wahrgenommen haben. Dies geſchieht auf *zweierlei* Weiſe. Die eine beſteht darin, daß wir Vorſtellungen von Dingen, welche uns entweder in wirklicher Gegenwart oder nur in Bildern erſchienen, nach Gefallen zertheilen und daß wir verſchiedene ſolche Theile nach unſrem Gefallen zuſammenſetzen, wodurch etwas zu Stande kommt, was wir zuvor nicht wahrgenommen haben. Hierin zeigt ſich die „Kraft zu erdichten," in deren Anwendung wir öfters etwas zuſammenſetzen, was nicht möglich iſt und was daher eine „leere Einbildung" genannt wird. Die andere Weiſe bedient ſich des Satzes des zureichenden Grundes und bringt Bilder hervor, in denen Wahrheit iſt. Wir vermögen Gedanken, die wir früher gehegt, nicht bloß überhaupt wieder hervorzurufen, ſondern auch mit der beſtimmten Anerkennung, daß

gen, was wir an ihnen wahrnehmen, den einfachen nichts beilegen. Nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern nur durch Ueberlegung und Schlüsse vermögen wir von den einfachen eine Erkenntniß zu gewinnen [1]).

334. Das Einfache entspringt eben so wenig aus einem andern einfachen, als aus einem zusammengesetzten Dinge. Das Letztere ist nicht möglich, weil umgekehrt allem Zusammengesetzten das Einfache zum Grunde liegt, das Erstere nicht, weil ein einfaches untheilbar und von dem Seinigen etwas abzugeben nicht im Stande ist. Also ist es entweder anfangslos und mithin ein nothwendig Seiendes, oder es hat auf einmal anfangen müssen zu sein. Sollte ein einfaches Ding, welches einmal da ist, wieder aufhören zu sein, so müßte es in Nichts übergehen. Auf die gleiche Art, wie das Zusammengesetzte, nämlich durch Trennung oder innerliche Versetzung der Theile, kann es sein Dasein nicht verlieren [2]). Wenn etwas verändert wird, so ist der Grund seines Anderswerdens entweder in ihm oder außer ihm anzutreffen. Im ersten Fall ist die Veränderung ein Thun des Gegenstandes, im zweiten ein Leiden. Die Fähigkeit eines Dinges, zu gewissen Veränderungen leidend bestimmt zu werden, ist dessen natürliches Geschick. Alle Veränderungen, die sich in einem Ding ereignen können, sind Abwechslungen seiner Schranken. Denn in einem Dinge findet man weiter nichts, als sein Wesen und die Einschränkungen dessen, was es in dem Wesen Fortdauerndes hat. Das Wesen aber ist an sich unveränderlich, und so bleibt nur für das Letztere die Möglichkeit der Veränderung übrig. Das Fortdauernde in den einfachen Dingen hat entweder Schranken oder nicht. Durch Schranken entsteht bei ihnen, weil sie in sich untheil-

[1]) l. c. §. 81—86.

[2]) l. c. §. 87—91. §. 102—104.

den vereinigt, so lange noch Undeutlichkeit und Dunkelheit in unſrer Erkenntniß angetroffen wird [1]). Die Geſchlechter und Arten der Dinge, die Eigenſchaften und Veränderungen derſelben und ihre gegenſeitigen Verhältniſſe werden von uns unterſchieden. Dadurch erkennen wir, daß ein gegebener Gegenſtand dieſe und jene Beſtimmung an ſich hat oder wenigſtens an ſich haben kann, wie auch, daß man in ihm den Grund von einer Veränderung, die in einem zweiten Gegenſtande vorgeht, antrifft oder antreffen kann, daß hingegen von einem anderen Objecte gewiſſe Beſtimmungen und Beziehungen ausgeſchloſſen ſind. Dieſe Verrichtung des Verſtandes iſt „das Urtheilen," und man pflegt dem gemäß das Urtheil als eine Verknüpfung oder Trennung verſchiedener Begriffe zu erklären [2]).

326. Zum Erkennen der Wahrheit führen uns zwei Wege, die Erfahrung und die Vernunft. Die Erfahrung iſt eine Erkenntniß, die uns zu Theil wird, indem wir auf unſere Empfindungen und auf die Veränderungen in unſrer Seele Acht haben. Man ſetzt die gemeinen Erfahrungen, in welchen die Empfindungen ohne unſer Zuthun ſich einfinden, den Verſuchen entgegen, in denen wir durch unſre Bemühung zu ihnen gelangen. Die Vernunft dagegen iſt die Einſicht in den Zuſammenhang der Wahrheiten und das Vermögen, dieſen Zuſammenhang einzuſehen. Die Vernunfterkenntniß wird durch die Kunſt zu ſchließen gewonnen, indem man vermittelſt ihrer die Demonſtration zu Stande bringt, das heißt, eine Verknüpfung mehrerer Schlüſſe, in welchen keine andern Vorderſätze angenommen werden, als ſolche, deren Richtigkeit man vorher erkannt zu haben ſich bewußt iſt. Bei denjenigen Gegenſtänden, deren Daſein

[1]) l. c. §. 277 — 285.
[2]) l. c. §. 287 — 291.

durch bloße Erfahrung sich kundgegeben, sieht man nicht ein, wie sie mit andern Wahrheiten zusammenhängen. Daher ist ihre Erkenntniß von aller Vernunftthätigkeit entblößt. Die Wissenschaft, als die Fertigkeit, die aufgestellten Behauptungen aus zweifellosen Gründen durch richtige Schlüsse abzuleiten, entspringt aus der Vernunft [1]). Unsere Erkenntniß heißt „eine Meinung," wenn wir einen Satz aus solchen Vordersätzen ableiten, von deren Richtigkeit wir nicht völlig gewiß sind. Die Gewißheit unserer Erkenntniß ist der Begriff von der Möglichkeit oder auch von der Wirklichkeit eines Urtheiles. Diesen Begriff erhalten wir entweder durch die Erfahrung oder durch die Vernunft. Wo wir von einem Urtheile die Möglichkeit weder durch die Erfahrung, noch durch die Vernunft erreichen, da ist uns dasselbe ungewiß. Die Ungewißheit ist also nichts Anderes, als das Bewußtsein des Mangels einer Vorstellung von der Möglichkeit oder von der Wirklichkeit unsres Urtheiles. Eine ungegründete Meinung von der Gewißheit unsrer Erkenntniß wird „der Wahn" genannt. Kommt unsrem Urtheil die Möglichkeit zu, mag sie nun in unsrem Bewußtsein sich aussprechen oder nicht, so heißt es „wahr," wenn es aber unmöglich ist, „falsch." Da nun Alles entweder ist oder nicht ist, so muß jedes Urtheil entweder wahr oder falsch sein. Wer ein wahres Urtheil für falsch und ein falsches für wahr hält, der irret. „Der Irrthum" ist also ein Wahn, den wir im Bezug auf die Wahrheit und Falschheit eines Urtheils hegen. „Wahrscheinlich" ist ein Satz, zu dessen Behauptung wir einigen Grund, jedoch keinen zureichenden besitzen [2]).

327. Die „Vollkommenheit" besteht in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen. Wann wir diese wahrnehmen

[1]) l. c. §. 325—383.
[2]) l. c. §. 384—399.

oder wahrzunehmen glauben, entsteht in uns die „Luſt," die demnach nichts Anderes iſt, als ein Anſchauen der Vollkommenheit. Der Luſt braucht keine wahre Vollkommenheit zum Grunde zu liegen, ſondern es genügt, daß nur ein Schein derſelben vorhanden ſei. Sie iſt veränderlich, wenn ſie durch keine wahre Vollkommenheit begründet wird, denn es iſt alsdann möglich, daß man ſeinen Irrthum mit der Zeit erkennen lernt. Hingegen iſt ſie unveränderlich, wenn jene Vollkommenheit eine wahre iſt, von der man Gewißheit beſitzt. Die Wiſſenſchaft führt Gewißheit mit ſich und daher iſt die Luſt beſtändig, inſofern man die Vollkommenheit einer Sache weiß oder demonſtriren kann. Die „Unluſt" iſt als Gegentheil der Luſt eine anſchauliche Erkenntniß der Unvollkommenheit, d. h. des gegenſeitigen Widerſtreites in den einzelnen Theilen des Mannigfaltigen, es mag entweder ein wahrer oder ein ſcheinbarer ſein. Eine Art der Unluſt iſt der „Schmerz," welcher eine Unvollkommenheit des Leibes zu ſeiner Urſache hat, indem er aus der Trennung des Stetigen in unſrem Körper entſteht [1]). Was uns und unſern Zuſtand vollkommener macht, das iſt „gut." Die anſchauende Erkenntniß des Guten als ſolchen muß in uns Luſt erwecken. Deswegen nennen wir „natürlich gut," was Luſt bringt. Ein „wahres Gut" iſt dasjenige, welches eine beſtändige Luſt darbietet, die niemals in Unluſt ſich verkehrt, ein „Scheingut" dagegen erregt nur eine veränderliche Luſt, die öfters in eine größere Unluſt ſich verwandelt. Jenes hat eine wahre Vollkommenheit, dieſes eine bloß ſcheinbare zum Grunde. Was uns und unſern Zuſtand unvollkommener macht, das iſt „böſe." Nun entſpringt aus der anſchauenden Erkenntniß des Böſen Unluſt. Deshalb nennen wir „natürlich böſe," was für uns Unluſt herbeiführt. Das wahre Böſe iſt in einer wahren Unvollkommenheit begründet und hat eine unveränderliche Unluſt

[1]) l. c. §. 404 — 421.

zur Folge; das vermeinte Uebel aber rührt aus keiner wahren Unvollkommenheit her oder auch wohl aus einem Mangel, der zur Vollkommenheit des Ganzen etwas beiträgt, und es bewirkt eine Unlust, die sich endlich in Lust verwandelt. An den Vollkommenheiten sowohl als an den Unvollkommenheiten finden sich verschiedene Grade und dasselbe gilt von der Lust und Unlust, von dem Guten und dem Bösen[1]).

328. Aus der undeutlichen Vorstellung des Guten erwächst die „sinnliche Begierde" und aus der undeutlichen Vorstellung des Bösen der „sinnliche Abscheu." Ein merklicher Grad von beiden heißt ein „Affect." Die Arten der Affecte bestehen in verschiedenen Graden der Lust und Unlust, in ihrer Vermischung und Abwechslung. Indem wir uns eine Sache als gut vorstellen, fühlt sich unser Gemüth zu ihr hingeneigt. Diese Neigung des Gemüthes zu einem Gegenstand um des Guten willen, das wir bei ihm wahrzunehmen meinen, ist „der Wille". Das „Nichtwollen" ist die Zurückziehung des Gemüthes von einem Gegenstand um des Bösen willen, welches an ihm unserem Blicke sich darbietet, es ist also etwas Positives und nicht das bloße Unterlassen des Wollens. Wir müssen immer einen Grund haben, wenn wir etwas wollen oder etwas nicht-wollen. Im ersten Falle liegt der Grund in unserer Vorstellung des Guten, im zweiten in unserer Vorstellung des Bösen. Solche Gründe werden „Bewegungsgründe" genannt. Mit Recht haben die Alten zwischen dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Willen einen Unterschied gemacht. Jener findet Statt, wenn noch nicht alle Beweggründe beisammen sind, dieser, wenn sie alle zusammen wirken. Insoweit die Seele den Grund ihrer Handlungen in sich selbst hat, besitzt sie „Willkür." Ein willkürliches Thun und Lassen ist dasjenige,

[1]) l. c. §. 422—430.

deſſen Grund in der Seele zu finden iſt. Die „Freiheit" iſt das Vermögen der Seele, nach eigener Willkür von zwei gleich möglichen Dingen das eine zu wählen, welches ihr am meiſten gefällt, oder mit anderen Worten, ſich ſelbſt zu einer Thätigkeit zu beſtimmen, zu der ſie weder durch ihre Natur, noch durch etwas Aeußeres beſtimmt wird. Weil die Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge zeigt, was gut und böſe, was beſſer und ſchlimmer ſei, ſo iſt die Vernunft der Grund der Freiheit. Wir können nur dasjenige wollen, was wir für gut halten, und nur etwas nicht-wollen, was wir für böſe anſehen; der Verſtand aber kann in ſeinen Vorſtellungen nicht gezwungen werden. Sonach iſt der Wille frei von allem äußerlichen Zwange [1]).

b. Ontologie.

329. In den vorliegenden pſychologiſchen und logiſchen Lehrſätzen Wolff's ſtellen ſich folgende für die Unzulänglichkeit ſeiner ganzen philoſophiſchen Methode entſcheidende Irrthümer heraus. Erſtlich verkennt er die Natur, die Organiſation und die Bedeutung der menſchlichen Seelenthätigkeiten überhaupt, indem er ſie alle für Modificationen des Vorſtellens hält. Zweitens täuſcht er ſich über das Eigenthümliche und das gegenſeitige Verhältniß der Sinneswahrnehmung und der Verſtandesthätigkeit, da er den Unterſchied beider auf den Gegenſatz zwiſchen der Undeutlichkeit und der Deutlichkeit der Vorſtellung zurückführt. Hierdurch iſt drittens bedingt ſeine unbeſtimmte und irrige Auffaſſung des Weſens ſowohl der Vernunfterkenntniß als der Erfahrungserkenntniß; die letztere ſoll bloß die einzelnen Thatſachen der Wahrnehmung, die erſtere mit Hülfe des Schluſſes den Zuſammenhang der Wahrheiten ergreifen. Demgemäß iſt

[1]) l. c. §. 434 — 523.

ihm viertens auch das Erfoderniß der Feststellung des Kriteriums nicht klar geworden, durch welches das erkennende Denken als das erkennende von dem logischen Denken (dem bewußtvollen Vorstellen) überhaupt sich unterscheidet, und er verwirrt und verwechselt im Bezug auf den ganzen Umfang der philosophischen Untersuchungen dieses mit jenem. Dieses Mißverständniß gibt sich insbesondere fünftens in der verkehrten Meinung kund, die Demonstration aus vorausgeschickten obersten Begriffsdefinitionen unter Anleitung der Grundsätze des ausgeschlossenen Widerspruchs und des zureichenden Grundes reiche vollkommen hin, um die Philosophie als Wissenschaft zu verwirklichen. Aber für die Philosophie ist eine unerläßliche und wichtige Aufgabe die Begründung und Feststellung jener höchsten Begriffe durch analytische Entwicklung und Ableitung derselben aus den in unsrem Bewußtsein sie bedingenden und vermittelnden Erkenntnissen. Ohne die Lösung dieses Problems geräth die metaphysische Untersuchung in den Grundfehler des Dogmatismus, mit welchem das Wolffische System behaftet ist, unwahre und bloß selbstgemachte Begriffe an die Spitze des Lehrgebäudes zu stellen und aus ihnen in regelrechten Schlüssen haltlose Lehrsätze unter dem Schein apodiktischer Erkenntnisse zu folgern. Auch sind die Principien des Widerspruchs und des Grundes für den Gebrauch, welchen Wolff von ihnen macht, durchaus ungenügend. Denn der erstere hat nur für die subjective logische Form des menschlichen „Denkens überhaupt" seine unmittelbare Bedeutung. Indem Wolff diesem Grundsatz eine unmittelbare Bedeutung für das erkennende Denken gibt, so wird demzufolge die bloße, oft auch nur die scheinbare Widerspruchslosigkeit einer Vorstellung mit der realen Gültigkeit ihres Inhaltes und mit der realen Möglichkeit ihres Gegenstandes von ihm verwechselt. Der andre enthält in der Weise, wie Wolff nebst Leibniz ihn faßt, auch nur die leere Form des Grundes über-

haupt. Er gewinnt erſt dann ſeinen realen Erkenntnißwerth, wenn ſein Inhalt nach dem Vorgang des Ariſtoteles entwickelt und wenn mithin dies nachgewieſen wird, daß der zureichende Grund für Alles, was zeitlich exiſtirt und geſchieht, in dem Beſtimmtſein der an dem Körperſtoff als Kraft wirkenden Urſachlichkeit durch die Urſachlichkeit der Wirkungsnormen und der Zwecke beſteht. Mit dieſen Bemerkungen hat ſich uns die Eigenthümlichkeit und Falſchheit der von Wolff befolgten ſynthetiſchen und dogmatiſtiſchen Methode aufgeſchloſſen, welche ſowohl ſeine Metaphyſik, als ſeine praktiſche Philoſophie das von ihm angeſtrebte Ziel eines gehaltvollen und feſtbegründeten Wiſſens gänzlich verfehlen ließ, und welche hinſichtlich der Metaphyſik zunächſt in der Grundloſigkeit und Schiefe ſeiner ontologiſchen Beſtimmungen uns anſchaulich wird.

330. Den oberſten Grund für die Gewißheit unſerer Schlüſſe, wie auch für die Zweifelloſigkeit unſerer klaren Erfahrungen erblickt Wolff mit Ariſtoteles in dem Satze des Widerſpruches, welcher lautet: es kann etwas nicht zugleich ſein und auch nicht ſein. Für unmöglich erklärt er dasjenige, was einen Widerſpruch in ſich enthält, für möglich daher, was widerſpruchslos iſt. Nur das Widerſpruchsloſe, alſo Mögliche kann ſein. Zu der Möglichkeit aber, behauptet er, muß, wenn ein Gegenſtand ſein ſoll, noch etwas Anderes hinzukommen, wodurch das Mögliche ſeine Erfüllung erhält. Dieſe Erfüllung des Möglichen iſt eben dasjenige, was die Wirklichkeit genannt wird [1]). Alles, was ſein kann, mag es der Wirklichkeit angehören oder nicht, heißt „ein Ding.“ „Nichts“ dagegen heißt, was weder wirklich

[1]) Vern. Ged. von Gott, der Welt u. ſ. w. Cap. 2. §. 10 — 15. Ontologia, P. I. Sect. II. Cap. III. §. 174.

noch möglich ist [1]). Da das Unmögliche nicht sein, folglich nie zu einem Dinge werden kann, so kann niemals aus Nichts Etwas werden [2]). Der „Grund" einer Sache ist etwas, wodurch man versteht, warum sie ist. Ein Ding, welches den Grund eines andern in sich enthält, heißt in Beziehung auf dasselbe „die Ursache". Wenn ein Entstandenes keinen Grund hätte, so wäre nichts vorhanden, woraus man begreifen könnte, warum es sei oder warum es wirklich zu werden vermöchte, und also müßte es dann aus Nichts hervorgegangen sein. Nun ist unmöglich, daß aus Nichts etwas werde. Folglich muß Alles, was wirklich geworden ist, seinen zureichenden Grund haben, das heißt, immer muß ein Gegenstand vorhanden sein, durch welchen erklärlich wird, warum etwas wirklich werden konnte. Dieser Satz ist der Satz des „zureichenden Grundes" [3]). Das „Wesen" eines Dinges ist dasjenige, worin der Grund von allem Uebrigen, was dem Dinge zukommt, gefunden wird. Als solches ist es das Erste, was sich von einem Dinge denken läßt. Von diesem läßt sich aber nichts eher denken, als wie es möglich ist; denn eben deswegen ist es ein Ding, weil es sein kann. Deshalb ist das Wesen eines Dinges seine Möglichkeit und man versteht das Wesen, wenn man weiß, auf welche Weise etwas möglich ist. Dies letztere weiß man, wenn man erkennt, wie es in seiner Art determinirt wird. Nothwendig ist Alles, dessen Gegentheil einen Widerspruch in sich trägt. Das Mögliche kann nicht zugleich unmöglich, und das auf eine bestimmte Art Mögliche nicht auf diese Art unmöglich sein und ist daher nothwendig möglich. Weil nun die Möglichkeit an sich etwas Nothwendiges ist, das Wesen eines Gegenstandes aber darin besteht,

[1]) Vern. Ged. von Gott, der Welt u. s. w. l. c. §. 16.
[2]) l. c. §. 28.
[3]) l. c. §. 29 u. 30.

daß er auf eine gewiſſe Weiſe ſein kann, ſo iſt das Weſen nothwendig, und als nothwendig auch ewig und unveränderlich. Das, was lediglich in dem Weſen eines Dinges ſeinen Grund hat, wird „eine Eigenſchaft" genannt. Aus dieſem Begriffe der Eigenſchaften erhellt, daß ſie von einem Dinge nicht abgeſondert werden können, und daß ſie ebenſowohl, wie das Weſen, ihrem Gegenſtand unveränderlich, nothwendig und beſtändig zukommen [1]).

331. Werden Dinge, die zugleich exiſtiren, als außer einander befindlich vorgeſtellt, ſo entſteht dadurch unter ihnen eine Ordnung. Wir können nämlich eines unter ihnen für das erſte nehmen und dann iſt ein anderes das zweite, noch ein anderes das dritte, und ſo fort. In dieſer Ordnung ſtellen wir uns den Raum vor. Der Raum iſt hiernach, ſo gefaßt, wie er in unſerem Bewußtſein ſich kundgibt, die Ordnung der zugleich exiſtirenden Dinge. Folglich kann es keinen Raum geben, wenn nicht Dinge vorhanden ſind, die ihn erfüllen, jedoch iſt er von dieſen Dingen verſchieden. Jedem Dinge kommt eine gewiſſe Art und Weiſe zu, wie es mit anderen zugleich da iſt, ſo daß keines unter den übrigen auf eben die Art mit den anderen coexiſtiren kann; hierin beſteht das, was wir den Ort eines Dinges zu nennen pflegen. Dadurch, daß wir das allmählige Entſtehen von Gegenſtänden gewahren und auf die Folge unſerer Gedanken achten, erlangen wir einen Begriff von der Zeit. Nach dem Ausſpruch unſeres Bewußtſeins iſt ſie nichts Anderes, als eine Ordnung des auf einander Folgenden. Wir gewinnen den Begriff der Zeit durch die Veränderungen, die in unſeren Gedanken oder auch in den von uns vorgeſtellten Gegenſtänden ſich ereignen. Deshalb vermögen wir alle Zeitpuncte zu un-

[1]) l. c. §. 33—45.

erscheiden, in denen sich eine Veränderung zuträgt, welche
ir von andern Veränderungen zu sondern im Stande sind.
Die auf solche Weise unterschiedenen Zeitpuncte sind wirk-
iche Theile der Zeit [1]).

332. Die Dinge, deren wir uns als außer uns vor-
andner bewußt sind, bestehen aus Theilen, die in einer ge-
issen Ordnung auf einander folgen und mit einander ver-
nüpft sind, und sie heißen deshalb „zusammengesetzte." Das
Wesen eines zusammengesetzten Dinges besteht in der Art
er Zusammensetzung. Denn ein zusammengesetztes ist nur
adurch möglich, daß Theile auf eine bestimmte Art vereinigt
erden können, und in der Art und Weise, wie etwas mög-
ich ist, besteht das Wesen eines Dinges. Jedes Zusammen-
esetzte als solches muß 1) einen Raum erfüllen, weil seine
Theile außer- und nebeneinander sich befinden und weil jedem
erselben ein Ort oder eine bestimmte Weise zukommt, wie
r mit den andern zugleich ist, 2) nach der Länge, Breite
nd Dicke ausgedehnt sein, 3) eine Figur, d. h. Schran-
en seiner Ausdehnung besitzen, 4) theilbar sein, denn Raum
nd Ort ändern nichts in einem Dinge, indem sie mit sei-
em Innern gar nichts zu thun haben, folglich kann jedes
Ding mit einem andern seinen Ort vertauschen und die
Theile in einem zusammengesetzten Dinge nehmen nicht mit
Nothwendigkeit ihren Ort ein, sondern der eine kann immer
on dem andern abgesondert werden, 5) beweglich sein, da
Bewegung nichts Anderes ist, als die Veränderung des Or-
es, 6) mit einer abgemessenen Größe versehen sein, welche
n der bestimmten Menge von Theilen besteht, 7) seiner
Wirklichkeit nach entstehen und aufhören können. Seine
Theile nehmen nicht mit Nothwendigkeit ihren Ort ein, mit-
in ist es möglich, daß einige auf eine Weise zusammen-

[1]) l. c. §. 46—49. u. 94—97.

kommen, in welcher sie früher nicht bei einander waren, und hierdurch entsteht ein zusammengesetztes Ding; ferner ist es möglich, daß sie aus diesem Zusammenhang wieder heraustreten, und hierdurch hört ein zusammengesetztes Ding auf, zu sein, was es war. Auch versteht sich aus dem bereits Gesagten, daß ein Zusammengesetztes 8) größer und kleiner zu werden und 9) seine Figur zu ändern vermag [1]).

333. Der Begriff der zusammengesetzten Dinge führt unerläßlich zu der Annahme von einfachen, also von solchen, welche keine Theile haben. Wären nämlich keine einfachen vorhanden, so müßten alle Theile, sie möchten so klein gedacht werden, als man wollte, ja sogar die undenkbar kleinen, aus anderen Theilen bestehen. Man könnte alsdann keinen Grund angeben, woher die zusammengesetzten Theile endlich herkämen, so wenig als wie es begreiflich wäre, woraus eine zusammengesetzte Zahl entsprungen sein sollte, wenn sie keine Einheiten in sich faßte. Aber ohne einen zureichenden Grund kann nichts sein. Also müssen zuletzt einfache Dinge zum Grunde liegen, aus denen die zusammengesetzten entstanden sind. Wer den Satz des zureichenden Grundes recht versteht, der begreift, daß man demselben nicht eher Genüge geleistet hat, als bis man mit dem Fragen zu Ende gekommen ist und nicht mehr die nämliche Antwort erhält, wie der Fall sein würde, wenn man Theile ins Unendliche fort gelten lassen wollte [2]). Größe, Figur, Erfüllung des Raumes und innerliche Bewegung sind nur Eigenschaften zusammengesetzter Dinge und kommen den einfachen nicht zu. Diese sind von jenen ganz verschieden. Alle Dinge aber, deren wir uns als außer uns vorhandener erfahrungsmäßig bewußt werden, sind zusammengesetzte. Daher dürfen wir von demjeni-

[1]) l. c. §. 51—70.
[2]) l. c. §. 75—81.

en, was wir an ihnen wahrnehmen, den einfachen nichts eilegen. Nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern nur urch Ueberlegung und Schlüsse vermögen wir von den einachen eine Erkenntniß zu gewinnen [1]).

334. Das Einfache entspringt eben so wenig aus einem ndern einfachen, als aus einem zusammengesetzten Dinge. Das Letztere ist nicht möglich, weil umgekehrt allem Zusamengesetzten das Einfache zum Grunde liegt, das Erstere nicht, eil ein einfaches untheilbar und von dem Seinigen etwas bzugeben nicht im Stande ist. Also ist es entweder anngslos und mithin ein nothwendig Seiendes, oder es hat uf einmal anfangen müssen zu sein. Sollte ein einfaches Ding, welches einmal da ist, wieder aufhören zu sein, so üßte es in Nichts übergehen. Auf die gleiche Art, wie as Zusammengesetzte, nämlich durch Trennung oder innerche Versetzung der Theile, kann es sein Dasein nicht verieren [2]). Wenn etwas verändert wird, so ist der Grund seies Anderswerdens entweder in ihm oder außer ihm anzureffen. Im ersten Fall ist die Veränderung ein Thun des egenstandes, im zweiten ein Leiden. Die Fähigkeit eines Dinges, zu gewissen Veränderungen leidend bestimmt zu werin, ist dessen natürliches Geschick. Alle Veränderungen, ie sich in einem Ding ereignen können, sind Abwechslungen iner Schranken. Denn in einem Dinge findet man weiter ichts, als sein Wesen und die Einschränkungen dessen, was s in dem Wesen Fortdauerndes hat. Das Wesen aber ist n sich unveränderlich, und so bleibt nur für das Letztere ie Möglichkeit der Veränderung übrig. Das Fortdauernde n den einfachen Dingen hat entweder Schranken oder nicht. Durch Schranken entsteht bei ihnen, weil sie in sich untheil-

[1]) l. c. §. 81—86.

[2]) l. c. §. 87—91. §. 102—104.

bar sind, nichts Anderes als ein abgemessener Grad, den man sich so vorstellen darf, als wenn er aus andern geringeren Graden, gleichsam aus Theilen, zusammengesetzt wäre, und dem man daher eine Größe zuschreiben muß. Die Veränderungen, die sich in einem einfachen Ding ereignen können, bestehen in Abwechslungen der Grade. Das Schrankenlose kann keiner Veränderung unterworfen sein. Ein uneingeschränktes, unendliches Ding ist Alles, was es sein kann, auf einmal; hingegen die eingeschränkten, endlichen sind oder werden nach und nach, was sie zu sein vermögen [1]). Ein für sich bestehendes Ding oder eine Substanz ist dasjenige, was die Quelle seiner Veränderungen in sich hat. Ein durch ein anderes bestehendes Ding ist dagegen eine Einschränkung der Substanz. Die Quelle der Veränderungen heißt eine Kraft. In ihr liegt die charakteristische Eigenthümlichkeit der Substanz. Die Kraft darf nicht mit einem bloßen Vermögen verwechselt werden. Das letztere ist nur eine Möglichkeit, etwas zu thun. Bei der Kraft aber, welche eine Quelle der Veränderungen ist, findet sich eine Bemühung, etwas auszuführen. Ein für sich bestehendes Ding ist demnach in steter Bemühung, thätig zu sein, d. i. seine Schranken zu ändern. Die Art der Einschränkung ist der Zustand eines Dinges. Findet er in demjenigen Statt, wodurch die Sache besteht, so heißt er der innere, betrifft er aber dasjenige, wodurch ein Gegenstand auf andere sich bezieht, so heißt er der äußere Zustand. Ein für sich bestehendes Ding ist hiernach in fortdauernder Bemühung, seinen Zustand zu ändern. Die einfachen Dinge besitzen ihrem Begriffe gemäß eine Kraft [2]),

[1]) l. c. §. 104—110.

[2]) Dies beweist Wolff folgendermaßen: die einfachen Dinge sind an sich untheilbar und können nicht anders, als durch Grade eingeschränkt werden. Was aber an sich untheilbar ist und durch Grade eingeschränkt wird, hat eine Kraft.

ie sind daher Substanzen und ihre Zustände verändern sich
eständig [1]).

c. Kosmologie.

335. Die angegebenen Lehrsätze der Ontologie führen Wolff zu folgender geistlosen und mechanischen Auffassung des Weltbegriffes. Die Welt erklärt er für eine Reihe veränderlicher, theils neben einander befindlicher, theils auf einander folgender, insgesammt aber mit einander verknüpfter Dinge. Da sie Theile hat, ist sie ein zusammengesetztes Ding. Ihr Wesen besteht daher in der Art ihrer Zusammensetzung. Nur durch diese Art kann eine Welt von einer andern sich unterscheiden. Weil Alles, was einem Dinge zukommt, in dessen Wesen seinen Grund hat, so müssen die Veränderungen, die sich in dem Weltganzen ereignen, sämmtlich in der Art seiner Zusammensetzung begründet sein. Als ein zusammengesetztes Ding, dessen Veränderungen auf der Art der Zusammensetzung beruhen, ist die Welt eine Maschine. Da in ihr Alles sowohl der Zeit, als dem Raum nach durch einander begründet ist, so herrscht in ihr und in ihren Veränderungen eine eben so strenge Ordnung, wie in einem regelrechten Beweis [2]). Die Begebenheiten in ihr er-

---

Denn es besitzt in der Größe des Grades etwas, was als eine Mannigfaltigkeit, als eine Mehrheit von Theilen betrachtet werden darf, indem daraus eine Größe erwächst. Da nun diese Mannigfaltigkeit in dem einfachen Dinge gegründet und doch als an sich veränderlich nicht schlechterdings nothwendig ist, so kann sie nicht anders, als durch das Thun des einfachen Dinges ihre Wirklichkeit erlangen. Das Thun entspringt aber aus einer stets fortgesetzten Bemühung und also muß ein einfaches Ding eine Kraft haben.

[1]) l. c. §. 114—127.

[2]) l. c. §. 544—559.

halten dadurch ihre Gewißheit, daß der gegenwärtige Zustand der Welt aus dem vorhergehenden und der zukünftige aus dem gegenwärtigen hervorgeht. Mithin sind dadurch, daß die Welt eine Maschine ist, alle Thatsachen in ihr gewiß gemacht. Insofern sie gewiß sind, ist es nicht möglich, daß sie ausbleiben, und in diesem Sinne sind sie nothwendig. Sollte die geringste Begebenheit in der Welt anders sein, als sie ist, so müßte Alles in ihr vorher anders gewesen sein, und auch künftig müßte Alles in ihr anders sich ereignen, als es jetzt eintreffen wird. Indessen könnten noch viele andere Verbindungen der Dinge Statt finden, als die wirklich gegebene, und daher ist mehr als eine Welt möglich. Wirklich wird in der unsrigen nur dasjenige, was in dem Zusammenhang ihrer Theile seinen Grund hat. Hingegen, was ihm widerspricht oder auch nur durch ihn nicht bedingt ist, kann in ihr nicht geschehen. Was also in dieser Welt möglich ist, das ist entweder schon da gewesen, oder ist noch da, oder wird künftig kommen. Was aber in ihr unmöglich ist, könnte dessenungeachtet wohl in einer andern wirklich werden. Hiernach versteht man, warum nicht alles Mögliche auch wirklich werden kann. Ein jedes *Mögliche* erfodert seinen besonderen Zusammenhang der Bedingungen, und der eine Zusammenhang widerspricht dem andern. Doch muß man einen Unterschied machen zwischen dem schlechterdings Unmöglichen [1]) und zwischen demjenigen, was nur gemäß der vorhandenen Verknüpfung der Veränderungen in dieser Welt nicht geschehen kann. Eine gleiche Bewandtniß hat es mit dem Nothwendigen. Was in unserer Welt möglich ist, das muß einst zum Dasein gelangen, wenn es nicht bereits da gewesen oder gegenwärtig noch da ist; es kann

[1]) Schlechterdings unmöglich ist nach Wolff, wie wir oben gesehen haben, dasjenige, was einen Widerspruch in sich trägt. Vergl. §. 330.

schlechterdings nicht unterbleiben, sonst wäre der Grund nicht zureichend, den es in der gegebenen Auseinanderfolge der Gegenstände und Zustände hat. Also kommt ihm zwar Nothwendigkeit zu in Ansehung des wirklich gegebenen Zusammenhanges der Dinge, aber nicht schlechterdings an sich selbst [1]). Die Welt hätte anders sein können, als sie ist, und insofern gehört sie unter die zufälligen Dinge und ist in Ansehung ihrer Wirklichkeit nicht nothwendig. Dem gemäß müssen auch ihre Begebenheiten insgesammt zufällige sein. Denn diese ereignen sich bloß deswegen, weil diese bestimmte Welt existirt. Durch die bedingte oder natürliche Nothwendigkeit, welche ihnen zugeschrieben werden muß, wird ihre Zufälligkeit keineswegs aufgehoben [2]).

336. Weil eine Welt ein zusammengesetztes Ding ist, so müssen in ihr einfache Dinge vorhanden sein, welche ihren Theilen, soweit diese selbst noch zusammengesetzt sind, zum Grunde liegen. Diese einfachen Dinge sind die Elemente. Von ihnen gilt Alles, was in der Ontologie von den ein-

---

[1]) „Schlechterdings nothwendig," fügt Wolff zur Erläuterung hinzu, ist dasjenige, was für sich nothwendig ist oder den Grund der Nothwendigkeit in sich hat, hingegen nothwendig unter einer Bedingung, was nur in Ansehung eines anderen nothwendig wird, d. i. den Grund der Nothwendigkeit außer sich hat. Die letztere Art der Nothwendigkeit wird insbesondere die natürliche Nothwendigkeit genannt, weil sie ihren Grund in dem gegenwärtigen Laufe der Natur hat, d. i. in dem gegenwärtigen Zusammenhange der Dinge, die erstere aber die geometrische oder die metaphysische Nothwendigkeit, weil sie in den Dingen befindlich ist, welche zu der Geometrie und zum Theil auch zu der Metaphysik gehören.

[2]) l. c. §. 561—581.

fachen Dingen überhaupt angeführt worden. Es können in der Welt nicht zwei einfache Dinge sein, die einander durchaus gleichen. In solchen ließe sich kein zureichender Grund antreffen, warum je eines vielmehr an dem von ihm eingenommenen Ort, als an demjenigen, welchen das andre inne hat, sich aufhalten sollte. Das nämliche gilt in Hinsicht der Zeit, und von den zusammengesetzten Dingen ebensowohl, wie von den einfachen [1]). Hieraus leuchtet die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge in der Welt ein. Der Grund, warum jedes einfache zu einer gewissen Zeit einen bestimmten Ort einnimmt, kann nicht in dem Raum und in der Zeit, sondern nur in dem innerlichen Zustande des Dinges enthalten sein. Daher richtet sich der innere Zustand eines jeden einfachen Dinges nach den übrigen, die es umgeben. Dergestalt stimmen alle einfachen Dinge mit einander überein, wodurch die Vollkommenheit in dem einzelnen Zusammengesetzten erreicht wird. Weil ferner die zusammengesetzten Dinge, ebensowohl wie die einfachen, mit einander verknüpft sind, so richtet sich der innere Zustand eines jeden einfachen auch nach den zusammengesetzten, welche dasselbe als einen Mittelpunct umgeben. Auf diese Weise stimmt jedes der einfachen Dinge mit der ganzen Welt zusammen, und hierauf beruht die Vollkommenheit der Welt. Jedes einfache Ding hat in seinem inneren Zustand eine besondere Beziehung auf die übrigen. Daher coexistirt es mit ihnen auf eine specielle, ihm ausschließlich eigenthümliche Art. Mithin befindet sich nicht nur ein jedes außerhalb der anderen, sondern viele zusammen folgen auch in einer bestimmten Ordnung auf einander und erfüllen den Raum, obgleich jedes einzelne eigentlich keinen Raum erfüllt, sondern nur seinen gewissen Punct in ihm behauptet. Wenn man die Beschaffenheit der einfachen Dinge recht versteht, so fällt es

[1]) Satz des nicht zu Unterscheidenden.

nicht schwer, zu begreifen, wie aus ihnen, ungeachtet sie keine Theile enthalten und sich nicht berühren, dennoch zusammengesetzte theilbare Dinge hervorgehen. Jedes unter ihnen existirt auf eine besondere Art mit den übrigen zugleich; also können nicht mehrere zusammen in dem nämlichen Puncte sich aufhalten, sondern ein jedes erfodert seinen eigenthümlichen, ist aber dabei mit anderen, von denen es umgeben wird, verknüpft. Deshalb machen viele einfache Dinge zusammen ein einziges zusammengesetztes aus, und diesem gehört die Ausdehnung nach den drei Dimensionen an [1]).

337. Die zusammengesetzten Dinge in unserer Welt nennen wir „Körper." Ein Körper besitzt nebst seiner Ausdehnung eine Kraft, der Bewegung zu widerstehen, so daß er nicht in Bewegung gesetzt werden kann, bevor sein Widerstand gebrochen wird. Dasjenige, was einem Körper die Ausdehnung nebst seiner widerstehenden Kraft verleiht, heißt „die Materie." Zufolge dieser Kraft bewegt kein Körper sich selbst. Von außenher muß eine Ursache auf ihn einwirken, wenn er sich bewegen soll. Nach dem Satze des zureichenden Grundes kann auch die Bewegung eines Körpers nicht wieder aufhören, wenn nicht von außen eine Ursache eintritt, der zufolge dies geschieht. Auf gleiche Weise erhellt, daß er beständig fortfahren muß, in einer und derselben Richtung sich zu bewegen, wenn nichts dieselbe ändert. Sonach beharrt ein jeder Körper entweder in seiner Ruhe, oder in seiner Bewegung, und behält in letzterer einerlei Richtung, bis er durch einen zweiten in einen andern Zustand versetzt wird. Die Materie bringt keine Bewegung hervor, sondern widersteht ihr vielmehr, vermöge seiner Materie kann also ein Körper nur leiden; sie ist ein bloß leidendes Ding. Indem aber ein Körper den andern zu bewegen und sich folg-

[1]) l. c. §. 582—604.

lich thätig zu erzeigen im Stande ist, während der Grund dieser Thätigkeit so wenig in seinem Wesen, d. h. in der Art seiner Zusammensetzung, als in seiner Materie angetroffen wird: so muß in ihm neben dem Wesen und der Materie ein Drittes sich finden, worin der Grund der Bewegung liegt. Nun erfolgen alle das Körperliche betreffende Veränderungen durch Bewegung. Die Körper besitzen daher sämmtlich, neben ihrer Materie und ihrem Wesen, eine bewegende Kraft, welche als die Quelle aller ihrer Veränderungen zu betrachten ist. Diese besteht, gemäß dem allgemeinen Begriffe der Kraft, in einer fortwährenden Bemühung, die Materie zu bewegen. Die Bewegung tritt wirklich ein, wenn der Widerstand nicht überwiegt [1]).

338. Insoweit der Körper ein thätiges Ding ist, schreibt man ihm eine Natur zu. Natur ist die wirkende Kraft, welche durch das Wesen eines Dinges in ihrer Art determinirt wird. Die Welt hat im Ganzen genommen eine Kraft, aus welcher die in ihr vorgehenden Veränderungen entspringen. Denn die einzelnen Kräfte der Körper, aus denen die Welt besteht, machen zusammengenommen die allgemeine Kraft der Welt aus. Deswegen eignet man auch der ganzen Welt eine Natur zu und versteht darunter die bewegende Kraft der Welt, insoweit sie durch die Weise der Zusammensetzung der letzteren in ihrer Art determinirt wird. Was seinen Grund in dem Wesen und in der Kraft der einzelnen Körper oder auch der ganzen Welt hat, das heißt „natürlich.“ Das Natürliche läßt sich immer verständig erklären und deutlich begreifen. Daher kann es eine Naturwissenschaft geben, als Wissenschaft dessen, was durch das Wesen und die Kräfte der körperlichen Dinge möglich ist. Das im Wesen und in der Kraft der Körper nicht Gegrün-

[1]) l. c. §. 606 — 625.

dete heißt „übernatürlich;" eine übernatürliche Wirkung ist ein Wunderwerk [1]). Die Veränderungen der Körper erfolgen, wie bereits bemerkt worden, im Allgemeinen durch die Bewegung und auf eine näher bestimmte Weise entweder durch Zusetzung, oder durch Hinwegnahme, oder auch durch Versetzung der Theile. Die Materie ist vermöge der Bewegung über alle Maßen subtil zertheilt, und die Bewegung pflanzt sich nach und nach von einem Puncte zum andern fort. Aus diesem Grunde müssen die Veränderungen der Körper allmählig geschehen; die Begebenheiten müssen sich nach und nach in gewissen Graden ereignen. Dies wird durch den Ausdruck bezeichnet: die Natur thut keinen Sprung [2]). Wir haben früher gesehen, daß die Vollkommenheit überhaupt in der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen besteht. Die Vollkommenheit der Welt zeigt sich demnach darin, daß Alles, was in ihr zugleich ist und auf einander folgt, mit einander übereinstimmt, daß also die besonderen Gründe, welche für jedes Individuelle gelten, sich stets in einerlei allgemeine Gründe auflösen lassen. Je größer diese Uebereinstimmung ist, desto größer ist die Vollkommenheit der Welt. Wir vermögen manche Regeln zu entdecken, nach denen die Vollkommenheit der Natur beurtheilt werden muß. Hierzu gehört die eben erwähnte, daß die Natur keinen Sprung thut. Ebenfalls gehört hierher, daß ein Körper jederzeit so viel auf den andern zurückwirkt, als dieser auf ihn einwirkt, worin sich die Gesetze der Bewegung gründen, welche die Ordnung der Natur ausmachen; ferner, daß die Natur den kürzeren Weg dem weiteren vorzieht, und daß in der Welt im Ganzen genommen stets einerlei Kraft erhalten wird. Uebrigens sind wir nicht im Stande, die Vollkommenheit der Welt ganz zu begreifen und sie ausführlich zu erklären, wie sich daraus ergibt, weil sie aus der Ueber-

[1]) l. c. §. 628—634.

[2]) l. c. §. 615 u. 684—687.

einſtimmung aller einzelnen Dinge, von den größten an bis zu den kleinſten, dieſe mögen entweder zugleichſein oder auf einander folgen, beurtheilt werden müßte. Mängel in einzelnen Theilen können zur Vollkommenheit des Ganzen erfoderlich ſein. Sehr erklärlich iſt es hieraus, daß uns unſere Welt zuweilen in einer und der andern Hinſicht als mangelhaft erſcheint, ungeachtet ſie in der That die größte Vollkommenheit beſitzt, die nur in einer Welt Statt haben kann [1]).

d. Rationale Pſychologie.

339. Da Wolff die Welt nur für einen körperlichen Mechanismus hält, ſo iſt er genöthigt, in einem trennenden Gegenſatz ihr das Reich der Seelen gegenüberzuſtellen. Das Weſen der Seele glaubt er durch folgenden Schluß zu finden. Die Veränderungen der Körper, ſetzt er voraus, erklären ſich aus der Bewegkraft derſelben und aus der Größe, Figur und Lage ihrer Theile. Hieraus aber läßt ſich das Denken und das Bewußtſein nicht ableiten. Das Denken kann eben ſo wenig aus dem Weſen und der Natur eines Körpers entſpringen, als dem Körper eine Kraft zu denken von außenher mitgetheilt werden kann [2]). Folglich iſt die Seele nichts Materielles, nichts Körperliches und Zuſammengeſetztes. Sie iſt ein einfaches Ding und als ſolches eine Subſtanz und mit Kraft begabt, und zwar mit einer einzigen Kraft, aus welcher alle in ihr vorgehende Veränderungen herrühren, ob wir gleich derſelben wegen der Verſchiedenheit dieſer Veränderungen verſchiedene Namen beizulegen pflegen. Dieſe Seelenkraft bringt bald Empfindungen, bald Einbildungen, bald deutliche Begriffe, bald Vernunftſchlüſſe, bald Begierden, bald Wollen und Nichtwol-

[1]) l. c. §. 701—704.
[2]) l. c. §. 738—741.

len und noch andere Veränderungen hervor. Sie ist die „Vorstellungskraft" oder die Kraft der Seele, sich die Welt gemäß dem Stand ihres Körpers in letzterer vorzustellen. Die Vorstellungskraft ist der Grund von allem demjenigen, was in der Seele vorgeht; darum besteht in ihr das Wesen der Seele. Sie ist zugleich die Natur der Seele, indem dasjenige die Natur eines Dinges genannt wird, was demselben sein Vermögen etwas zu bewirken und seine Thätigkeit verleiht [1]).

340. Der gemeine Verstand nimmt an und lange sind selbst auch die Philosophen der Meinung gewesen, daß durch die Kraft unseres Körpers Gedanken in unserer Seele und durch die Kraft der Seele Bewegungen in unserem Körper bewirkt werden; eine Ansicht, die aus folgendem Grund zu verwerfen ist. Vermöge der Gesetze der Bewegung, auf denen die Ordnung der Natur beruht, wird in der Welt immer das gleiche Maß der bewegenden Kraft erhalten. Dies ist aber mit der Voraussetzung jener Wechselwirkung unvereinbar. Brächte die Seele Bewegungen im Leibe bloß durch ihren Willen hervor, so entstände eine Bewegung, ohne daß derselben eine andere vorhergegangen wäre. Diese müßte ihre abgemessene Kraft mit sich führen und dadurch fände sich eine neue, zuvor nicht in der Welt vorhandene Kraft ein. Wirkte dagegen der Leib auf die Seele, so brächte eine Bewegung einen Gedanken hervor; sie nähme also ein Ende, ohne daß aus ihr eine neue Bewegung in einem anderen Theile der Materie entspränge, und hierdurch würde eine Kraft aufhören, welche zuvor in der Welt gewesen. In dem einen Falle würde wider das Gesetz der Natur die Kraft in der Welt vermehrt, in dem anderen würde sie vermindert. Demnach enthält die Annahme einer Wechselein-

[1]) l. c. 742—757.

wirkung zwiſchen dem Leib und der Seele etwas, was der Natur zuwider iſt. Hierin liegt ein hinlänglicher Grund, ſie zu verwerfen. Denn es iſt nicht denkbar, daß Gott die Natur auf widerſprechende Gründe gebaut habe [1]). Das Verhältniß zwiſchen Leib und Seele muß daher in folgender Weiſe gedacht werden. Die Seele beſitzt ihre eigene Kraft, wodurch ſie ſich die Welt vorſtellt; auf der anderen Seite ſind alle natürliche Veränderungen des Leibes in ſeinem Weſen und in ſeiner Natur begründet. Alſo übt die Seele ihre Handlungen für ſich und an dem Körper geſchehen ſeine Veränderungen gleichfalls für ſich, ohne daß beide auf einander wirken. Deſſenungeachtet ſtimmen die Empfindungen und Begierden der Seele mit den Veränderungen und Bewegungen des Leibes überein, und auf dieſer Uebereinſtimmung beruht die Gemeinſchaft des Leibes mit der Seele. Da nun die Veränderungen in der Welt ſämmtlich in einer unverrückten Ordnung auf einander folgen und daſſelbe von den Wahrnehmungen der Seele gilt, in welcher ſtets der vorhergehende Zuſtand den Grund des folgenden in ſich enthält, während doch durch die Wahrnehmungen die Veränderungen in der Welt vorgeſtellt werden, ſo zeigt ſich *als erfoderlich*, daß jene und dieſe im Anfang einmal mit *einander* in Harmonie gebracht wurden; nachher muß die Harmonie zwiſchen ihnen beſtändig fortdauern. Die Seele und der Leib können aber nicht von Ungefähr zuſammenkommen, und ob ſie gleich ihrer Natur nach zuſammengehören, ſind ſie doch nicht ſchlechterdings nothwendig verbunden, weil ein jedes ohne das andere ſein kann. Daher iſt es unmöglich, daß eine Uebereinſtimmung zwiſchen Seele und Leib beſtehe, wenn ſie nicht durch ein verſtändiges, von der Welt verſchiedenes Weſen vorherbeſtimmt und angeordnet worden iſt [2]).

---

[1]) l. c. §. 761—763.

[2]) l. c. §. 765—768.

341. Der Unterschied zwischen den menschlichen und den thierischen Seelen beruht darauf, daß jene die Welt in einem höheren Grade der Klarheit, als diese, vorstellen. Den letzteren fehlt, wie sich besonders dadurch kundgibt, daß den Thieren der Gebrauch der Sprache versagt ist, die zum Verstand und zur Vernunft erfoderliche Deutlichkeit der Vorstellungen. Folglich gehören ihnen auch nicht Wille und Freiheit an, sondern nur Empfindungs- und Einbildungskraft, Gedächtniß und sinnliche Begierde. Ein Wesen, welches Verstand und freien Willen hat, pflegt ein Geist genannt zu werden. Demnach sind zwar die menschlichen Seelen Geister, aber nicht die thierischen [1]). Als einfache Dinge, welche auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen können, sind die Seelen der Thiere nicht weniger, wie die menschlichen, unverweslich. Verwesung ist Trennung der Theile und wird der Vernichtung entgegengesetzt, vermöge welcher von demjenigen, was wirklich da war, nichts Wirkliches mehr übrig bleibt. Unsterblich dagegen sind nur die menschlichen und nicht die thierischen Seelen. Das Unverwesliche ist nämlich unsterblich, wenn es den Zustand einer Person beständig behält; eine Person aber ist ein Wesen, welches sich bewußt ist, das nämliche zu sein, welches vorher in diesem oder jenem Zustande sich befunden. Die Thierseelen können ihres vorigen Zustandes nicht eingedenk sein, weil ihnen der Verstand und also auch die allgemeine Erkenntniß fehlt. Daher sind die Thiere keine Personen. Daß aber die Menschen nach dem Tod ihre Persönlichkeit behaupten, wird durch folgende Erwägung gewiß. Der Tod darf, als eine große Veränderung im Zustand unserer Seele, mit der Entstehung unseres Leibes verglichen werden. Dieser entsteht aus der Verwandlung eines kleinen Samenthierchens; bevor die Verwandlung eintrat, mußte

[1]) l. c. §. 869—897.

ſich unſere Seele nach ihrem ehemaligen Körper richten. Während eines ſolchen, ihrem gegenwärtigen Leben vorhergehenden Zuſtandes hatten ihre Empfindungen wenig Klarheit und gelangten ſpäter zu einem höheren Grade derſelben. In dem höheren Grad iſt der niedrigere immer enthalten, wie uns denn auch jetzt noch undeutliche Gedanken eigen ſind, nachdem wir bereits zu deutlichen uns erhoben haben. Hieraus läßt ſich die allgemeine Behauptung folgern: unſere Seele behält bei großen Veränderungen, was ſie bereits beſitzt, und erlangt noch mehr dazu. Nun ſind noch viele höhere Grade der Deutlichkeit in der Erkenntniß übrig, als unſre Seele in dem gegenwärtigen Leib erreicht, in dem Untergange des letzteren iſt aber durchaus kein Grund vorhanden, warum ſie etwas verlieren ſollte, was bereits ihr Eigenthum geweſen. Daher iſt es keinem Zweifel unterworfen, daß ſie nach dem Untergange des Leibes nicht allein, was ſie ſchon hat, behalten, ſondern daß ſie auch noch zu größerer Vollkommenheit gelangen wird. Auf was für Art und Weiſe übrigens dieſe Veränderung vorgeht und wie lange es währt, ehe unſere Seele in die neue Art ihrer Einſchränkung völlig übergeht, vermögen wir zur Zeit noch nicht zu beſtimmen [1]).

e. Theologie.

342. Nachdem die Wolffiſche Metaphyſik zuerſt die oberſten Grundbegriffe und Grundſätze des menſchlichen Erkennens hervorzuheben, und hierauf vermittelſt Anwendung dieſer ontologiſchen Beſtimmungen das Weſen theils der Welt als des Inbegriffs der körperlichen Dinge, theils der Seelen als der beſchränkten vorſtellenden Subſtanzen feſtzuſtellen geſucht hat, ſo bleibt ihr zuletzt das Problem übrig, den Begriff Gottes als der Grundurſache ſowohl des Da-

[1]) l. c. §. 921—927.

seins, wie des Wesens der Welt und der Seelen durch Demonstration zur deutlichen und gewissen Anerkennung zu bringen. Die ersten Grundzüge des Gottesbegriffes nebst der Realität desselben ergeben sich für Wolff unmittelbar aus der Anwendung des Satzes des zureichenden Grundes auf die Beantwortung der Frage, woher das zufällige und abhängige Dasein der Welt und der Seelen seinen Ursprung genommen? Diese Anwendung zeigt, daß es ein selbständiges Wesen gibt, das heißt, ein solches, welches den Grund seiner eigenen Wirklichkeit und der Wirklichkeit aller nicht selbständigen Dinge in sich enthält, und welches daher mit Nothwendigkeit existirt, folglich ein anfangsloses und endloses, nicht zusammengesetztes, sondern einfaches, durch seine eigene Kraft bestehendes und von Allem unabhängiges Wesen ist. Aus diesen Eigenschaften des selbständigen Wesens erhellt, daß es von der Welt und ihren Elementen, wie von den beschränkten Seelen verschieden sein und den Grund der Wirklichkeit der Welt und der Seelen enthalten muß. Hierdurch ist der Inhalt des Begriffs Gottes in seinen grundwesentlichen Bestimmungen festgesetzt und Gottes Dasein erwiesen [1]). Bei der weiteren Entwicklung dieses Inhaltes wird zunächst einleuchtend, daß Gott einen unendlichen Verstand besitzt, daß er mithin alles Mögliche zugleich mit der höchsten Deutlichkeit vorzustellen vermag. Denn in ihm ist der Grund zu finden, warum die vorhandene Welt und keine der andern möglichen Welten ihre Wirklichkeit erreicht hat. Da die eine Welt vollkommner ist, als die andere, so kann dieser Grund nur darin bestehen, daß er durch den höheren Grad der Vollkommenheit bewogen wurde, die eine vorzugsweise vor den andern ins Dasein zu rufen. Hierdurch wird schlechthin erfodert, daß er alle Welten auf einmal sich deutlich vorzustellen im Stande ist. Sonst wäre er nicht fähig,

[1]) l. c. §. 928—947.

die vollkommenſte als ſolche anzuerkennen. Nun beruht die in Rede ſtehende Vollkommenheit auf einer Zuſammenſtimmung der weltlichen Dinge und Begebenheiten. Wer demnach die Vollkommenheit einer Welt einſieht, der muß Alles, was den Raum und die Zeit in ihr erfüllt, durchgängig mit Deutlichkeit ſich vorſtellen. Wer ferner zu urtheilen vermag, wo die größte Vollkommenheit iſt, der muß die Welten ſämmtlich mit dem Zugleichſein und der Aufeinanderfolge der Zuſtände, welche ihnen angehören können, gegen einander halten und zugleich ſich vergegenwärtigen. Die Welten insgeſammt aber begreifen alle Dinge, oder Alles, was möglich iſt, in ſich [1]). Das dem göttlichen Verſtand als dem unendlichen zukommende Vorherwiſſen aller Veränderungen, welche verwirklicht werden, läßt dieſelben, ſo wie ſie an ſich ſind, ohne an ihnen das Geringſte zu ändern. Denn dieſes Wiſſen befindet ſich außerhalb der Dinge und bewirkt nicht die Thatſachen und deren Gewißheit, ſondern ſetzt ſie voraus. Ungeachtet deſſelben bleibt alſo in der Welt zufällig, was zufällig iſt, und bleibt in den Seelen freiwillig, was freiwillig iſt [2]).

343. Indem Gott ſich alles Mögliche vorſtellt, iſt ſein Verſtand die Quelle des Weſens der Dinge, die bewirkende Urſache, welche die Vorſtellungen des Möglichen hervorbringt und etwas möglich macht. Das Weſen aller Dinge iſt daher von Ewigkeit her im göttlichen Verſtande vorhanden. Eben ſo einleuchtend iſt, daß in dieſem Verſtande die Quelle aller Wahrheit und aller Vollkommenheit liegt, daß Gott ſich der von ihm vorgeſtellten Dinge und ſeiner ſelbſt bewußt iſt und daß er nebſt der Allwiſſenheit und der höchſten Vernunft die höchſte Macht und einen freien Willen beſitzt, der

[1]) l. c. §. 951—956.
[2]) l. c. §. 969—972.

us keinem anderen Bewegungsgrunde der gegenwärtigen Welt die Wirklichkeit verliehen, als weil sie unter den mögichen Welten die vollkommenste oder die beste ist. Wie aus em Verstande Gottes die Möglichkeit, so entspringt aus einem Willen die Wirklichkeit der Dinge. Nur auf diese Wirklichkeit bezieht sich sein Wollen. Man irrt, wenn man ich einbildet, Gott habe das Wesen der Dinge nach seinem Gefallen eingerichtet und vermöge hierin beliebig Aenderungen zu veranstalten [1]). Er hat von jeher Alles gewußt, was us dem Wesen der Dinge entspringen kann, und hat um esentwillen sie hervorgebracht. Daher sind die nothwenigen Folgen aus dem Wesen der Dinge seine Absichten. Diese sind von ihm dergestalt in der Welt eingerichtet, aß die vorhergehenden immer die Mittel der nachfolgenden erden. Durch die Mittel erreicht er jederzeit seine Abichten völlig. Die Fähigkeit des Verstandes, Zwecke so inzurichten, daß die einen zum Mittel der andern werden, nd Mittel zu erwählen, welche dem Beabsichtigten entsprehen, heißt „Weisheit." Gott ist folglich weise, und die Welt ist eben so sehr ein Werk seiner Weisheit, wie seiner Macht. Vermöge seiner Allwissenheit erkennt er alle Zwecke, die möglich sind, und alle Mittel, wodurch man sie erreichen kann. Weil er nun nichts Anderes will, als das Beste, so muß er auch die besten Absichten haben und die esten Mittel erwählen. Mithin besitzt er die allervollkommenste Weisheit [2]).

344. Gott hat Dingen, welche durch seinen Verstand loß möglich waren, durch seine Macht die Wirklichkeit gegeben. Diese seine Wirkung wird die Schöpfung genannt, von der wir keinen Begriff haben, weil uns die Kraft fehlt,

[1]) l. c. §. 975—996.
[2]) l. c. §. 1026—1049.

etwas zu erschaffen. Nichts außer Gott besteht durch eigene Kraft, sondern vielmehr Alles durch die Kraft Gottes. Er muß also auch fortfahren, dasjenige, was in der Welt das Unvergängliche ist, nämlich die Seelen und die anderen einfachen Dinge wirklich zu machen. Die Wirklichkeit darf ihnen nicht eigenthümlich beigelegt werden, weil sie sonst selbständig sein müßten. Hierin besteht die Erhaltung der Welt, welche an sich von der Schöpfung nicht unterschieden ist und mit Recht eine fortgesetzte Schöpfung genannt wird[1]). Die Einschränkungen der Dinge brauchen nicht von Gott erhalten zu werden. Sie bestehen durch die Dinge, welche eingeschränkt sind, und nicht für sich. Auch sind die Einschränkungen nicht durch Gottes Willen in die Dinge gebracht worden, sondern sie hängen dem Wesen derselben, wie es im Verstande Gottes vorgestellt wird, für sich an. Die Unvollkommenheiten der Dinge aber rühren aus ihren Einschränkungen her. Demzufolge zeigt sich die erhaltende Kraft Gottes keineswegs bei diesen Unvollkommenheiten wirksam, welche nicht ihm, sondern allein den Dingen selbst zuzuschreiben sind. Jedoch läßt Gott die Mängel und die Uebel zu, indem er die Dinge hervorbringt, aus deren Einschränkungen jene entstehen. Dies thut er, weil auch die beste Welt nicht ohne Unvollkommenheit existiren kann. Auf solche Weise bewirkt er mehr Gutes, als sonst würde geschehen sein, wenn er das Mangelhafte nicht zugelassen, weil er in diesem Fall eine andere Welt hätte verwirklichen müssen, in welcher nicht so viel Gutes anzutreffen wäre, wie in der unsrigen. Ferner äußert er dadurch auch seine Weisheit, daß er das Böse, welches ohne sein Zuthun aus den Einschränkungen der Geschöpfe hervorgeht, mit dem Guten, was von ihm selbst stammt, in Uebereinstimmung bringt. Er benutzt das Böse als ein Mittel zum Guten, und macht, daß be-

[1]) l. c. §. 1053—1055.

durch in der Welt Alles besser mit einander zusammenstimmt, folglich größere Vollkommenheit in die Welt kommt, als sonst in ihr vorhanden sein würde. Er hat die beste oder die vollkommenste Welt erschaffen. Die Vollkommenheit des Ganzen aber erwächst aus der Vollkommenheit der Theile und aus ihrer Zusammenstimmung mit einander. Folglich besitzt durch ihn auch jedes einzelne Ding in der Welt so viel Vollkommenheit, als möglich ist, und Gott erzeigt mithin jedem einzelnen Dinge so viel Gutes, als möglich. Die Geneigtheit, Andern Gutes zu erzeigen, wird Güte genannt. Gott besitzt daher die größte Güte. Bei dieser Güte kann er die Regeln der Weisheit niemals außer Acht lassen. Die Güte, welche nach den Regeln der Weisheit sich richtet, ist die Gerechtigkeit, die ihm also gleichfalls in unbeschränktem Maße eigen sein muß. Eine anschauende Erkenntniß der Vollkommenheit macht Vergnügen. Gott sieht alle Vollkommenheit, sowohl seine eigene, als die der übrigen Dinge auf einmal und ganz vollständig ein. Sonach kommt ihm das Vergnügen zu und zwar im allerhöchsten Grade, weil die Grade des Vergnügens theils auf der Menge und Größe der Vollkommenheiten beruhen, theils auf der Deutlichkeit und der damit verknüpften Gewißheit der Erkenntniß, die man von ihnen hat [1]).

c. Praktische Philosophie.

345. Auf dem Felde der praktischen Philosophie fand Wolff viel weniger durch Leibniz vorgedacht, als auf dem der theoretischen. Hier konnte er also mehr Eigenthümliches zum Vorschein bringen. Auch ersann er ein neues oberstes Princip der Gesetze für den menschlichen Freiheitsgebrauch, welches er unabhängig von der positiven Offenbarung, ja

[1]) l. c. §. 1055—1065.

von der Offenbarung des göttlichen Willens überhaupt auf der Natur des Menschen und der menschlichen Verhältnisse ableitete und in diesem Sinne als ein natürliches Gesetz aufstellte. Durch die versuchte folgerichtige Deduction aller Pflichten und Rechte aus diesem Princip, durch die systematische Einheit, welche demgemäß in der ganzen Darstellung sich geltend machte, und durch die Festhaltung des Gebiets der Vernunftbetrachtung in derselben gegenüber dem supernaturalistischen Vorstellungskreise gewann Wolff's praktische Lehre einen heilsamen Einfluß auf ihr Zeitalter. Jedoch in ihrer Ausführung, wie die Metaphysik, durch jene flachen und schiefen psychologischen und methodologischen Ansichten bedingt und getragen theilte sie mit dieser den Mangel an Tiefe und wahrer Gründlichkeit und vermochte nicht lange dem deutschen Forschungsgeist zu genügen. Wolff legte seine „allgemeine praktische Philosophie" den besonderen praktischen Wissenschaften, der Moral, dem Naturrecht und der Staatslehre zum Grunde, und entwickelte in jener die Natur, die Aeußerungen und die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Willens überhaupt, den sittlichen Unterschied der Handlungen und die obersten Grundsätze des Rechts und der Pflicht. Die Sphären der Sittenlehre und der Rechtslehre unterschied er dadurch, daß er der ersteren den Inbegriff desjenigen, was wir dem obersten praktischen Gesetz zufolge zu thun verpflichtet, der letzteren dagegen den Inbegriff desjenigen, was wir dem zufolge zu thun befugt sein, anwies, in der einen also die von der Vernunft gebotenen Handlungsweisen als die Pflichten, in der andern die von der Vernunft erlaubten Befugnisse als die Rechte des Menschen erörterte [1]).

[1]) In seiner Ethik betrachtet er zuerst die Erkenntnißkräfte und ihre Vervollkommnung oder die intellectuellen Tugenden, alsdann den Willen, die Richtungen oder Neigungen desselben

346. Zunächst bestimmt Wolff in den allgemein praktischen Betrachtungen den Begriff der sittlichen Güte und Schlechtigkeit unsres Freiheitsgebrauches und hebt das oberste Gesetz für denselben hervor. Auf den früher (oben §. 328) erklärten Begriff des Willens sich stützend behauptet er, diejenigen Gedanken unserer Seele und Bewegungen unseres Leibes, welche von unserem Willen herrühren, machen unser Thun aus und sind unsere freien Handlungen. Sie befördern entweder die Vollkommenheit oder die Unvollkommenheit unseres innerlichen und äußerlichen Zustandes [1]). Was beide Zustände vollkommener macht, ist gut, was sie unvollkommener macht, ist böse. Also sind die freien Handlungen des Menschen entweder böse oder gut. Weil sie durch ihren Erfolg, durch dasjenige, was aus ihnen Veränderliches in dem inneren und äußeren Zustande des Menschen hervorgeht, gut oder böse werden, und weil dies mit Nothwendigkeit

---

und ihre Vervollkommnung, hierauf die Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst, und gegen Andre. In seinem Naturrecht behandelt er durchgängig die Befugnisse oder Rechte in ihrem Verhältnisse zu den Pflichten, die er hier wieder auf das ausführlichste auseinandersetzt, und so zieht er größtentheils den Inhalt seiner Sittenlehre auch in seine Rechtslehre hinein.

[1]) „Von des Menschen Thun und Lassen" Th. I. Cap. 1. §. 2. Der Zustand des Menschen, sagt Wolff, ist vollkommen, wenn der gegenwärtige Zustand mit dem vorhergehenden und dem folgenden, und wenn jeder mit dem Wesen und der Natur des Menschen zusammenstimmt, und er ist um so viel vollkommener, je größer diese Uebereinstimmung ist. Hingegen wenn der vergangene mit dem gegenwärtigen oder der gegenwärtige mit dem zukünftigen streitet, oder auch in dem, was auf einmal ist, eins wider das andere läuft, so ist der Zustand des Menschen unvollkommen. Vergl. Von Gott, der Welt u. s. w. §. 152 u. 154.

aus ihnen entſpringt, ſo ſind ſie an und für ſich gut oder böſe und werden nicht erſt durch Gottes Willen dazu gemacht [1]). Die Erkenntniß des Guten iſt ein Beweggrund des Willens. Das Gute, was wir an freien Handlungen wahrnehmen, iſt mithin ein Motiv, ſie zu wollen. Da es nun nicht möglich iſt, daß etwas zugleich ein Beweggrund des Wollens und des Nichtwollens ſei, ſo geht es auch nicht an, daß man eine an ſich gute Handlung nicht wollen ſollte, wenn man ſie deutlich begreift. Will man ſie nicht, ſo hat dies darin ſeine Urſache, daß man ſie nicht als ſolche anerkennt. Desgleichen iſt die Erkenntniß des Böſen ein Beweggrund des Nichtwollens oder des Abſcheues vor einem Dinge. Das Böſe, was wir an freien Handlungen wahrnehmen, bewegt uns, ſie nicht zu wollen. Nun iſt es nicht möglich, daß etwas zugleich ein Motiv zum Nichtwollen und zum Wollen ſein kann, und daher geht es auch nicht an, daß man eine an ſich böſe Handlung wollen ſollte, wenn man ſie deutlich begreift. Will man ſie, ſo kommt dies daher, daß man ſie nicht als ſolche anerkennt, ſondern ſie für etwas Anderes anſieht, als ſie iſt [2]). Jemanden verbinden, etwas zu thun oder zu unterlaſſen, bedeutet ſo viel als: einen Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens mit der Vollziehung oder Unterlaſſung der Handlung verknüpfen. Offenbar geht dasjenige, was aus den Handlungen der Menſchen erfolgt und ſie entweder zu guten oder zu böſen macht, aus der Natur der Dinge und aus unſrer eigenen Natur hervor. Das Gute und das Böſe aber, was wir in den Handlungen antreffen, macht die Beweggründe des Wollens und des Nichtwollens aus. Folglich iſt es die Natur, welche mit den für ſich guten und böſen Handlungen der Menſchen die Beweggründe verknüpft. Sie verbindet uns, das an

[1]) l. c. §. 3—6.

[2]) l. c. §. 6 u. 7.

sich Gute auszuüben und das an sich Böse zu meiden. Auf gleiche Art läßt sich erweisen, daß die Natur uns verbindet, das Bessere dem Geringeren vorzuziehen. Weil nun die guten Handlungen unsren innerlichen und äußerlichen Zustand vollkommener, die bösen aber ihn unvollkommener machen, so verbindet uns die Natur, dasjenige zu thun, was uns und unsren Zustand (oder, was gleich viel ist, unsren innerlichen und äußerlichen Zustand) vollkommener macht, hingegen zu unterlassen, was uns und unsren Zustand unvollkommener macht. Hierin ist also das Gesetz der Natur enthalten, nach welchem wir die in unsrer Gewalt stehenden Handlungen einrichten sollen, und welches lautet: „thue, was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht, unterlaß, was ihn unvollkommener macht.“ Dieses natürliche Gesetz erstreckt sich auf alle freie Handlungen des Menschen. Deshalb bedürfen wir keines anderen nebengeordneten Gesetzes der Natur, sondern aus ihm müssen alle besondere natürliche Gesetze abgeleitet werden und es ist ein vollständiger Grund derselben [1]).

347. Auch Gott verbindet die Menschen zu allem demjenigen, wozu die Natur sie verbindet. Der Wille Gottes im Bezug auf die Einrichtungen unsrer freien Handlungen ist daher mit dem Gesetze der Natur einerlei [2]). Wer sein Leben nach dem Gesetze der Natur einrichtet, der richtet es auch nach Gottes Willen ein, und wer das Letztere thut, thut das Erstere. Das Uebel, welches der Gesetzgeber mit einer Handlung verknüpft, als einen Beweggrund, sie zu unterlassen, heißt eine Strafe; dagegen das Gute, was er mit ihr verknüpft, als einen Beweggrund, sie zu vollbringen, heißt eine Belohnung. Das Uebel, welches auf natürliche

[1]) l. c. §. 9—20.

[2]) l. c. §. 29.

Weise aus den bösen Handlungen erfolgt, ist als eine göttliche Strafe, und das Gute, welches auf diese Weise aus den guten Handlungen entspringt, als eine göttliche Belohnung zu betrachten. Eben so sind auch die Glücks- und Unglücksfälle als göttliche Belohnungen und Strafen anzusehen. Jedoch ist es nicht nöthig, daß die Rechtschaffenen stets im Glück und die Lasterhaften stets im Unglück sich befinden, sondern es genügt, daß Glück und Unglück in jedem Falle sich als Motive brauchen lassen, das Gute zu thun und das Böse zu meiden. Oft kann dasjenige bei dem Einen bloß eine väterliche Züchtigung sein, was für den Andern eine göttliche Strafe ist [1]). Ein vernünftiger Mensch ist sich selbst ein Gesetz seines Handelns und bedarf außer der natürlichen Verbindlichkeit keiner andern. Bei ihm sind Belohnungen und Strafen keine Motive zur Ausübung guter und zur Vermeidung böser Handlungen. Er vollbringt das Gute, weil es gut ist und unterläßt das Böse, weil es böse ist. Hierin wird er Gott ähnlich, welcher keinen Oberen hat, der ihn verpflichten kann, das Gute zu thun und das Böse zu lassen, sondern vermöge der Vollkommenheit seiner Natur jenes thut und dieses unterläßt. Dagegen ein Unvernünftiger braucht außer der natürlichen Verbindlichkeit noch eine andere, wenn er dem Gesetze der Natur nachleben soll. Für ihn sind die Belohnungen und Strafen Motive, die guten Handlungen auszuführen und der bösen sich zu enthalten. Beides geschieht bei ihm aus Furcht vor Strafe und aus Hoffnung auf Belohnung. Hierin gleicht er den Kindern, welche durch Strafen und Belohnungen zum Guten angetrieben und vom Bösen abgehalten werden, weil sie aus Mangel an Vernunft der natürlichen Verbindlichkeit keinen Platz einräumen. Ja Unvernünftige und Kinder sind dem Viehe

[1]) l. c. §. 36 u. 37.

gleich, welches bloß durch Schläge zu demjenigen gebracht wird, wozu es sonst nicht zu bringen ist [1]).

348. Unsere und unsres Zustandes Vollkommenheit und die Vermeidung der Unvollkommenheit ist die Absicht unsrer Handlungen, die Hannlungen sind das Mittel, wodurch wir diese Absicht erreichen. Nun sind alle freie Handlungen auf diese Absicht gerichtet; daher ist sie die letzte Absicht, die Hauptabsicht für unser ganzes Leben. Die höchste Vollkommenheit ist der Gottheit eigenthümlich und keinem Geschöpfe mittheilbar. Es ist nicht möglich, daß ein Mensch dieselbe jemals erreiche, wenn er auch täglich alle seine Kräfte anstrengt. Er kann nicht mehr erlangen, als daß er von einer besonderen Vollkommenheit zu einer anderen fortschreitet und die Unvollkommenheiten immer mehr und mehr vermeidet. Hierin besteht das höchste Gut, welches er zu erreichen vermag. Mit Recht also erklärt man das höchste Gut des Menschen oder seine Seligkeit für einen ungehinderten Fortgang zu größeren Vollkommenheiten, und das höchste Uebel oder die Unseligkeit des Menschen für einen steten Fortgang zu größeren Unvollkommenheiten. Wer von einer Vollkommenheit zu der anderen ungehindert fortschreitet, der gewinnt dadurch eine anschauende Erkenntniß der Vollkommenheit, aus welcher die Lust oder das Vergnügen entspringt. Daher ist die Seligkeit des Menschen mit einer steten Freude verknüpft, und, indem der Zustand einer beständigen Freude die Glückseligkeit ausmacht, mit Glückseligkeit. Scheingüter dagegen gewähren nur eine vermeinte Glückseligkeit, einen Zustand der Freude, der sich entweder in Traurigkeit verkehrt oder Traurigkeit gebiert [2]).

---

[1]) l. c. §. 38 u. 39.

[2]) l. c. §. 40—55.

349. Die Fertigkeit, unsere Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten, ist die Tugend, die entgegengesetzte Fertigkeit, dem Gesetze der Natur zuwider zu handeln, ist das Laster. Menschliche Schwachheit ist das natürliche Unvermögen, seine Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten. In dem Urtheil, ob unsere Handlungen gut oder böse sind, besteht das Gewissen. Pflicht überhaupt ist eine Handlung, die dem Gesetz entspricht. Kein Gesetz findet ohne Verbindlichkeit Statt, daher sind die Pflichten Handlungen, die wir zu vollbringen verbunden sind. Der Unterschied der Pflichten in Hinsicht der Art der Verbindlichkeit ist in dem Unterschiede der Gesetze begründet. Eine natürliche Pflicht heißt eine Handlung, welche dem Gesetze der Natur gemäß ist, zu der wir Menschen durch das Gesetz der Natur verbunden sind. Diese natürlichen Pflichten zerfallen in Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen Gott und gegen andere Menschen [1]).

350. Eine menschliche Gesellschaft ist ein Vertrag von Personen, mit vereinigten Kräften ihr Bestes in irgend einer Hinsicht zu befördern. Der ungehinderte Fortgang in Beförderung des gemeinschaftlichen Bestens, welches man durch vereinigte Kräfte zu erhalten gedenkt, heißt die gemeinsame Wohlfahrt. Sie ist die Absicht der Gesellschaft und diese ist das Mittel, sie zu befördern. Jede Art von Verein hat ihre besondere Absicht, durch welche sie von einer anderen sich unterscheidet. Die oberste Regel oder das höchste Gesetz, wonach die Mitglieder einer Verbindung als solche ihre Handlungen einzurichten haben, lautet dem Begriffe der Sache gemäß: thue, was die Wohlfahrt der Gesellschaft befördert, und unterlaß, was ihr hinderlich oder sonst nach-

[1]) §. 40—64. Cap. 2. §. 73. Th. II. §. 221 u. 222. Th. II. III. u. IV.

theilig ist. Sind die Mitglieder einzelne Personen, so heißt die Gesellschaft eine einfache, sind es aber einfache oder weniger zusammengesetzte Gesellschaften, so heißt sie eine zusammengesetzte. Man darf die einfachen wegen des gemeinsamen Interesse ihrer Mitglieder füglich als einzelne Personen, und daher auch die zusammengesetzten als einfache ansehen [1]).

351. Die vielfältigen Verrichtungen, welche erfoderlich sind, damit die Menschen allen Pflichten gegen die Seele, den Leib und ihren äußeren Zustand ein Genüge leisten und alle Bequemlichkeiten des Lebens, welche sie zu erlangen fähig sind, genießen können, müssen unter viele Menschen vertheilt werden. Einzelne Familien können sich weder alle Bequemlichkeiten des Lebens, deren sie fähig sind, selbst verschaffen, noch auch ihres Eigenthumes, ja ihres Leibes und Lebens sicher sein; folglich vermögen sie nicht das höchste Gut zu erlangen, nach welchem zu streben sie verbunden sind. Aus diesem Grund ist es nöthig, daß so viele Familien sich verbinden und mit vereinigten Kräften ihr Bestes befördern, bis sie im Stande sind, alle Bequemlichkeiten des Lebens sich zu verschaffen, ihrer natürlichen Verbindlichkeit gemäß von einer Vollkommenheit zu der anderen ungehindert fortzuschreiten und sich wider Beleidigungen hinlänglich zu vertheidigen. Wenn dies geschieht, begeben sie sich in eine Gesellschaft, und der ungehinderte Fortgang in Beförderung des gemeinen Bestens, welches sie durch vereinigte Kräfte erhalten sollen, ist die Wohlfahrt dieser Gesellschaft, der bürgerlichen oder des Staates. Die allgemeine Sicherheit und Wohlfahrt ist das höchste Gesetz im Staate, und die Regel, nach welcher man Alles in ihm zu entscheiden hat, lautet: Thue, was die Wohlfahrt des ganzen Vereines befördert und die Sicherheit des-

[1]) Von d. gesellsch. Leb. d. Mensch. Cap. 1. §. 2—12. u. 15.

ſelben erhält; hingegen unterlaß, was dieſe Wohlfahrt hindert und dieſer Sicherheit zuwider iſt. Ein Staat iſt als eine einzelne Perſon anzuſehen, weil man in ihm mit vereinigten Kräften dasjenige zu erhalten ſtrebt, was ein jeder Menſch zu ſuchen von Natur verbunden iſt. Daher verhalten ſich mehrere Staaten zu einander, wie mehrere einzelne Perſonen. Verſtehen wir, was eine Perſon der anderen ſchuldig iſt, und was den Gegenſtand der moraliſchen Lehre von den Pflichten gegen Andere ausmacht, ſo wiſſen wir auch, was ein Staat für Pflichten gegen andere Staaten hat. Der beſte Staat iſt derjenige, in welchem die meiſten Menſchen glückſelig neben einander leben und vor auswärtigen Feinden ſicher ſind [1]).

g. Die Wolffiſche Schule.

352. Das Leibniziſch-Wolffiſche Syſtem gewann während des langen Zeitraumes, in welchem Wolff mit unermüdetem Eifer wirkte, und behauptete auch bei der nächſtfolgenden Generation in Deutſchland eine Theilnahme, die ſeinen Vorzügen vor den bisher auf den deutſchen Univerſitäten vorgetragenen Philoſophemen entſprach. Eine große Anzahl angeſehener Lehrer und Schriftſteller, und zwar nicht bloß im Fache der Philoſophie, ſondern auch in dem der Theologie und der Jurisprudenz nahm für dieſes Lehrgebäude Partei, und ſein Einfluß auf die philoſophiſche Bildung des gelehrten Standes in unſrem Vaterlande dauerte auch dann noch fort, als nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts die ſeit Locke bei den Engländern und Franzoſen übliche Weiſe zu philoſophiren allmählig mehr Eingang in Deutſchland fand, und die ſtrenge Anhänglichkeit an ſeine ſyſtematiſche Form und ſyllogiſtiſche Methode nebſt dem Zu-

[1]) l. c. Th. II. Cap. 1. §. 210—224.

trauen zu der metaphyſiſchen Speculation überhaupt dem Eklekticismus und dem Empirismus zum Theil wich. Die gegen Wolff's philoſophiſche Lehre während ſeines Lebens gerichteten Angriffe und die polemiſchen Verhandlungen, welche von beiden Seiten vornehmlich über die Anſichten von der präſtabilirten Harmonie, von der Willensfreiheit und von der Gemeinſchaft zwiſchen Leib und Seele geführt wurden, haben nur ein vorübergehendes Zeitintereſſe gehabt und kein für uns bemerkenswerthes Reſultat zum Vorſchein gebracht. Die Gegner Wolff's waren ſämmtlich, mit Ausnahme von Chriſtian Auguſt Cruſius, Eklektiker [1]), und ihren Beſtrebungen mangelt, ungeachtet mehrere derſelben in der beſonderen Geſchichte einzelner philoſophiſcher Wiſſenſchaften eine rühmliche Erwähnung verdienen, dennoch die für uns hier in Betracht kommende univerſalhiſtoriſche Bedeutung. Das ſelbſtändige Syſtem, welches Cruſius [2]) dem Wolffiſchen entgegenſtellte und welches die unausführbare Aufgabe löſen ſollte, eine vollkommene Uebereinſtimmung

---

[1]) Die namhafteſten unter ihnen ſind: Jean Pierre de Crouſaz (1663—1748), Johann Franz Buddeus (1667—1729), Andreas Rüdiger (1673—1731), Johann Georg Walch (1693—1775) und Joachim Georg Darjes (1714—1772).

[2]) geb. 1712 zu Leune im Merſeburgiſchen, ſtarb 1776 als Profeſſor der Theologie zu Leipzig. Seine hierher gehörigen Schriften ſind: Weg zur Gewißheit und Zuverläſſigkeit der menſchlichen Erkenntniß, Leipzig, 1747. Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern ſie den zufälligen entgegengeſetzt werden. Leipz. 1745. 3te Aufl. ebendaſ. 1766. De summis rationis principiis, Lips. 1752. Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauch und der Einſchränkung des ſogenannten Satzes vom zureichenden, oder beſſer, determinirenden Grunde. Leipz. 1766. Anweiſung vernünftig zu leben. Leipz. 1767.

zwiſchen der ächten Vernunftforſchung und der kirchlichen Dogmatik hervorzubringen, enthält zwar manches Eigenthümliche ſowohl hinſichtlich der Gedanken als der Darſtellungsweiſe, jedoch in beiden Beziehungen ſo viel Willkür und Ungründlichkeit, Dunkel und Verworrenheit, daß es nur ein ſehr kurz dauerndes und ſeinen Urheber nicht überlebendes Anſehen ſich erwarb.

353. Das Verdienſt, welches die zur Wolffiſchen Schule gehörigen Denker um die Vertheidigung, Erläuterung, Ausführung und Anwendung des von Leibniz und Wolff Gegebenen beſitzen, war von keinen wichtigen und die Behandlung der philoſophiſchen Probleme im Ganzen und Großen weiter führenden Unternehmungen begleitet. Am meiſten leiſteten in dieſer Schule unmittelbar für die philoſophiſche Literatur: Georg Bernhard Bilfinger [1]), Friedrich Chriſtian Baumeiſter [2]), Alexander Gottlieb Baumgarten [3]) und

---

[1]) geb. zu Canſtadt 1693, Profeſſor zu Tübingen und würtembergiſcher geheimer Rath und Conſiſtorial-Präſident, geſt. 1750. Seine Hauptſchrift: Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus. Tubing. 1725, 4, und mehrmals wieder aufgelegt.

[2]) geb. 1708, Rector am Gymnaſium zu Görlitz, geſt. 1785. Von ihm ſind verfaßt: Philosophia definitiva, h. e. definitiones philosophicae ex systemate Wolffii in unum collectae, Viteb. 1738. Philosophia recens controversa complexa etc. Lips. 1741, und mehrere andere philoſophiſche Compendien.

[3]) geb. 1714 zu Berlin, geſt. 1762 als Profeſſor der Philoſophie zu Frankfurt an der Oder. Von ihm beſitzen wir: Metaphysica, Hal. 1739. Ethica philosophica. Hal. 1740. Jus Naturae, Hal. 1765. Aesthetica, II voll. Francof. ad Viadr. 1750 u. 58. edit. II. ibid. 1759. u. a. m.

Georg Friedrich Meier [1]). Baumgarten zeichnete sich unter ihnen durch den ersten Versuch aus, die Theorie des Urtheils über das Schöne — welche bis dahin ein bloßes Aggregat von Regeln gewesen war, die man aus den für musterhaft gehaltenen Werken der schönen Künste gezogen — vermöge einer systematischen Behandlung und Ableitung aus allgemeinen, in der Natur des menschlichen Geistes enthaltenen Grundsätzen zu einer philosophischen Wissenschaft unter dem Namen der Aesthetik zu erheben.

---

[1]) geb. 1718 zu Ammendorf im Saalkreise, Professor der Philosophie zu Halle, gest. 1777. Seine zahlreichen philosophischen Werke sind sämmtlich in deutscher Sprache geschrieben, mit einer besseren Behandlung derselben und einer geschmackvolleren Darstellung, als in den früheren deutschen Schriften sich findet. Unter ihnen sind vorzüglich zu bemerken: Anfangsgründe der schönen Wissenschaften, Halle, 1748, 2te Aufl. 1754, 3 Th. Philosophische Sittenlehre, Halle, 1753—61, 5 Th. Metaphysik, Halle, 1756, 4 Bde. Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere. Halle, 1756.

8. Eklekticismus und Popularphilosophie am Schlusse dieser Periode.

354. In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts vereinigte sich mit dem noch fortdauernden Einflusse der Leibnizisch-Wolffischen Philosophie der zunehmende, welchen die philosophischen Schriften der Engländer und der Franzosen auf die Denkart und den Geschmack der philosophirenden Köpfe in Deutschland gewannen, um unter ihnen für eine kurze Weile dem Eklekticismus in einer dem Zeitalter angemessenen Form das Uebergewicht zu verschaffen. Dabei folgten sie zum Theil dem Beispiel jener ausländischen Schriftsteller auch in der Hinsicht, daß sie durch eine leichte und faßliche, ja durch eine gewählte und blühende Darstellung ihren Belehrungen Gefälligkeit und Popularität zu verleihen suchten. So machte sich nunmehr auch bei unseren Sprachgenossen das Streben beliebt, die Philosophie aus dem Bezirke der Schule in eine dem gebildeten Verstand unter allen Ständen angemessene Sphäre zu versetzen, und die Forschungen, die man unter ihrem Namen anstellte und mittheilte, näher, als es bis dahin in Deutschland geschehen, auf die Beförderung des Wohlverhaltens und Wohlergehens der Menschheit, auf die Verbreitung der Aufklärung über die allgemein wichtigsten Angelegenheiten und Interessen, insbesondere auch auf die Ausbildung gemeinnütziger psychologischer Kenntnisse, und auf die Cultur des ästhetischen und des historischen Urtheils zu beziehen. Hierbei wurde die Metaphysik nur obenhin, ohne dogmatischen Ernst und ohne Eigenthümlichkeit behandelt, und die erkenntnißtheoretischen Probleme und Lehrbegriffe ließ man im Wesentlichen auf den Standpuncten stehen, bis zu welchen sie theils in der Lockeschen, theils in der Wolffischen Schule bereits geführt waren.

355. In dem bezeichneten Kreiſe der Unterſuchungen erwarben ſich unter denjenigen Schriftſtellern, welche nicht den akademiſchen Lehrvortrag der Philoſophie zu ihrem Berufsfache gewählt und um ſo weniger auf eine ſchulgerechte Bearbeitung des theoretiſchen Theiles derſelben bedacht waren, vorzüglich Sulzer [1]), Baſedow [2]), Moſes Mendels-

---

[1]) Johann Georg Sulzer, geboren 1720 zu Winterthur, ſeit 1747 Profeſſor der Mathematik an dem Joachimsthalſchen Gymnaſium zu Berlin, ſpäter Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften und ſeit 1763 Profeſſor an der Ritterakademie daſelbſt, ſtarb 1779. Sein Hauptwerk iſt die in alphabetiſcher Ordnung von ihm abgefaßte „allgemeine Theorie der ſchönen Künſte," die zuerſt 1771—74 in zwei Quartbänden zu Leipzig erſchien und nach ſeinem Tode durch die Zuſätze, Berichtigungen und Nachträge mehrerer Gelehrter an Umfang und Brauchbarkeit ſehr gewonnen hat. Nächſtdem iſt von ihm am bemerkenswertheſten die Sammlung verſchiedener Abhandlungen über pſychologiſche, moraliſche und religiöſe Gegenſtände, die er unter dem Titel „vermiſchte philoſophiſche Schriften" (Leipz. 1773—85, 2 Th. 8.) herausgegeben hat. Er machte zuerſt Hume's Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand durch ſeine (Hamb. u. Leipz. 1755 erſchienene) Ueberſetzung allgemeiner in Deutſchland bekannt.

[2]) Johann Bernhard Baſedow, geb. 1723 zu Hamburg, geſt. 1790 zu Magdeburg. Er wirkte vornehmlich durch ſeine die Reform des Erziehungsweſens nach dem von ihm aufgeſtellten Syſteme des Philanthropinismus beabſichtigenden Unternehmungen und Schriften. Die Philoſophie galt ihm für einen Inbegriff gründlich vorgetragener gemeinnütziger Erkenntniſſe, deren Hauptheile die Anthropologie und die Theologie ſein. Ihrer Darſtellung widmete er ſeine „Philalethie oder neue Ausſichten in die Wahrheit und Religion der Vernunft bis in die Grenzen der Offenbarung," Altona, 1764, 2 Th. 8.; und ſein „theoretiſches Syſtem der geſun-

sohn [1]), Garve [2]) und der vielseitige geistreiche Theolog Herder [3]) Verdienste. Unter den deutschen Universitätsleh-

---

den Vernunft," ebendas. 1765, 8.; später auch seine „praktische Philosophie für alle Stände," Dessau, 1777, 2 Th. 8. Wir übergehen hier die Reihe seiner pädagogischen Schriften.

[1]) geb. aus einer jüdischen Familie zu Dessau 1729, gest. zu Berlin 1786, woselbst ihn ein reicher Glaubensgenosse, der eine Seidenmanufactur besaß, erst zum Erzieher seiner Kinder, später zum Factor, und endlich zum Theilnehmer an seinem Geschäft angenommen. Unter seinen Schriften, in denen er Untersuchungen über Gegenstände der Psychologie, der Religionsphilosophie und der Aesthetik mit einer ausgezeichneten Gabe verständlicher und anziehender Darstellung behandelt, sind die bemerkenswerthesten: Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, Berl. 1767, 8., 6te Aufl. Berl. 1821, und: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes, Berl. 1785, 2te Aufl. 1786, 2 Bde. 8.

[2]) Christian Garve, geb. zu Breslau 1742, woselbst er den größten Theil seines Lebens als privatisirender Gelehrter zubrachte, nachdem er wenige Jahre (von 1769 — 1772) eine außerordentliche Professur der Philosophie zu Leipzig bekleidet, die er wegen Kränklichkeit aufgab; er starb 1798. Die einfache, edle und correcte Schreibart, mit welcher er sowohl in einer großen Anzahl eigner Abhandlungen seine popularphilosophischen Reflexionen, vornehmlich über Gegenstände der Moral und Politik vorgetragen, als auch von der Aristotelischen Ethik und Politik, von Cicero's Schrift über die Pflichten und von verschiedenen Werken englischer Moralphilosophen Uebersetzungen mit schätzbaren Anmerkungen geliefert, stellt ihn in die Reihe der vorzüglichsten Prosaiker unserer Nation.

[3]) Johann Gottfried von Herder, geb. 1744 zu Morungen in Ostpreußen, gest. als Sachsen-Weimarischer Generalsuperintendent und Präsident des Oberconsistoriums zu Weimar 1803. Von seinen hieher gehörigen genialischen Schriften

rn in unſrem Fache waren zunächſt vor der Kantiſchen poche die Eklektiker Platner [1]), Feder [2]) und Eber-

---

nennen wir nur die lehrreichſte und bedeutendſte, welche, ausgeſtattet mit dem ganzen Reichthume ſeiner gelehrten Forſchungen und originellen Anſichten über Natur und Menſchheit, als Reſultat einer bis dahin einzigen Verſchmelzung von Beobachtungen in den Gebieten der Naturkunde, der Pſychologie und Geſchichte und von philoſophiſchen Betrachtungen unſtreitig für das ſchönſte Denkmal ſeines Geiſtes ſtets gelten wird, die „Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit," Riga und Leipzig, 1784 — 91, 4 Bde.

[1]) Ernſt Platner, Sohn des durch mehrere mediciniſche Schriften bekannten, 1747 geſtorbenen Profeſſors der Arzneikunde zu Leipzig, Johann Zacharias Platner's, ward 1744 zu Leipzig geboren und ſtarb daſelbſt als Profeſſor der Phyſiologie und Philoſophie 1818. Als mündlicher Lehrer gewann und behauptete er bis zu ſeinen letzten Lebensjahren, während einer funfzigjährigen Wirkſamkeit, durch das Anziehende ſeines beredten und lehrreichen Vortrags einen ungemeinen Beifall und Ruhm. Als Schriftſteller haben ihn theils ſeine Leiſtungen im Fache der Anthropologie und Phyſiologie, theils beſonders ſeine zu ihrer Zeit vielgeleſenen „philoſophiſchen Aphorismen" (Leipz. 1776—1782. 2 Thle. 8., neue umgearbeitete Aufl. 1793 u. 1800) berühmt gemacht, ein Abriß ſeines Syſtemes der geſammten Philoſophie, worin er hauptſächlich den Lehrbegriffen Leibnizens mit manchen Modificationen und Berichtigungen folgt.

[2]) Johann Georg Heinrich Feder, geb. 1740, zuerſt Profeſſor der griechiſchen und hebräiſchen Sprache am Gymnaſium zu Coburg, wurde von da nach Göttingen berufen, wo er den beſten Theil ſeines Lebens zubrachte und eine ungetheilte Hochachtung als Menſch, als Schriftſteller und als mündlicher Lehrer der Philoſophie ſich erwarb, begab ſich bei herannahendem Alter als Director der königl. Hofſchule nach Hannover, und ſtarb dort 1821. In der Lehre vom Ur-

hard [1]) die berühmteſten und wirkten am bedeutendſten ſowohl durch ihre mündliche Lehre, als durch ihre ſchriftlichen

---

ſprunge der Erkenntniſſe war er der Hauptſache nach Locke's Anſichten zugethan, in der Metaphyſik war er Eklektiker und in jedem Theile der Philoſophie nur darauf bedacht, mit Uebergehung der tieferen und ſchwierigeren Unterſuchungen, aus den Reſultaten der bisherigen Forſchungen das Gemeinfaßliche und beſonders in praktiſcher Hinſicht allgemein Brauchbare in einem klaren Vortrage zuſammenzuſtellen. Seine Schriften gewannen durch ihre Popularität einen ſehr ausgebreiteten Beifall und mehrere von ihm verfaßte Lehrbücher, vornehmlich ſein 1769 zuerſt erſchienenes Compendium der Logik und Metaphyſik, wurden von vielen Lehrern auf Univerſitäten und Schulen bei dem philoſophiſchen Unterrichte zum Grunde gelegt. Ein ausführlicheres Werk beſitzen wir von ihm „über den menſchlichen Willen," Götting. u. Lemgo, 1779—1793. 4 Thle. 8.

[1]) Johann Auguſt Eberhard, geb. zu Halberſtadt 1738, anfangs Prediger in Berlin und dann zu Charlottenburg, ſpäter Profeſſor der Philoſophie zu Halle, woſelbſt er 1809 ſtarb. In der Erkenntnißtheorie, deren Bearbeitung von ihm zur Beantwortung einer von der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften aufgeſtellten Preisfrage unternommen und 1776, nachdem ſie den Preis gewonnen, unter dem Titel „allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens" herausgegeben wurde, neigte er ſich zu den Lehrbegriffen der Leibniziſch-Wolffiſchen Schule hin. Gegen die Kantiſchen Philoſopheme trat er nachmals als einer ihrer eifrigſten Gegner auf. Er war ein ſehr vielſeitiger Denker, ein eben ſo fruchtbarer als geſchmackvoller Schriftſteller und behandelte mannigfaltige Materien aus der theoretiſchen und hauptſächlich aus der praktiſchen Philoſophie, zum Theil in einem populären und unterhaltenden Vortrag. Am ſchätzbarſten unter dieſen verſchiedenen und zahlreichen Leiſtungen ſind ſeine „neue Apologie des Sokrates, Berl. 1773, 2te Aufl. 1788,

Leiſtungen. Die ſorgfältigſten und verhältnißmäßig gründlichſten Verſuche, die jener Zeitraum in Fortbildung der Erkenntnißtheorie hervorgebracht, und welche — obgleich nicht mit hinlänglicher Tiefe und Folgerichtigkeit — die Verfolgung des Einfachen und Urſprünglichen in der Organiſation des menſchlichen Geiſtes durchzuführen ſtrebten, um über die Principien unſres Wiſſens eine eigenthümliche Anſicht zu eröffnen und wenigſtens den Weg zu neuen Aufſchlüſſen hierüber zu bahnen, wurden von Lambert [1]) und von

---

Theorie der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften, Halle, 1783, 3te Aufl 1790, Handbuch der Aeſthetik für gebildete Leſer, 4 Thle. Halle, 1803, 2te Aufl. 1807, und Verſuch einer allgemeinen deutſchen Synonymik, 6 Theile. Halle 1795.

[1]) Johann Heinrich Lambert, geb. 1728 zu Mühlhauſen im Sundgau, lebte ſeit 1764 in Berlin als königl. Oberbaurath und Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften und ſtarb daſelbſt ſchon 1777. Mit ausgezeichneten Leiſtungen in den mathematiſchen Wiſſenſchaften verband er ſchätzbare in der Philoſophie. In ſeinem „neuen Organon oder Gedanken über die Erforſchung und Bezeichnung des Wahren und deſſen Unterſcheidung vom Irrthum und Schein“ (Leipz. 1764, 2 Bde.) ſuchte er die Aufgabe der Logik vollſtändiger zu löſen, als es von ſeinen Vorgängern geſchehen, indem er ſie auf vier Fragen zurückführte: 1) ob es dem menſchlichen Verſtand an Kräften fehle, um auf dem Wege der Wahrheit ſicher fortzuſchreiten? 2) ob die Wahrheit ſelbſt nicht kenntlich genug ſei, um ſie von dem Irrthume zu unterſcheiden? 3) ob die Sprache, in welcher die Wahrheit ſowohl vorgeſtellt als dargeſtellt werden muß, ihrer Erkenntniß Hinderniſſe in den Weg lege? 4) inwiefern der Verſtand durch den täuſchenden Schein des Wahren ſich blenden laſſe, ohne immer zu dem Wahren durchdringen zu können? Hieraus leitete er vier Wiſſenſchaften ab, deren ſich der Verſtand als eben ſo vieler Mittel und Werkzeuge bedienen müſſe, um

Tetens [1]) dem philoſophiſchen Publicum dargeboten; ſie fanden aber bei der damaligen Stimmung deſſelben als zu trocken,

---

mit Bewußtſein das Wahre als ſolches anzuerkennen, vorzutragen und vom Irrthum und Scheine zu unterſcheiden, und die er zuſammengenommen als das Ganze eines Organons des menſchlichen Wiſſens betrachtete und behandelte, nämlich 1) die Dianoiologie oder Vernunftlehre, welche rückſichtlich auf ihren Umfang und ihren Zweck im Weſentlichen mit der Wolffiſchen Logik übereinſtimmt, 2) die Alethiologie oder die Lehre von den Kriterien der Wahrheit, worin er nach Locke's Vorgang die einfachen Begriffe aufzuſtellen und ihren Gebrauch für die Grundlegung aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniß zu erörtern bemüht war, 3) die Semiotik oder die Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und der Dinge, 4) die Phänomenologie oder die Lehre von dem Scheine. Durch dieſes Organon und vornehmlich durch die Alethiologie glaubte er ſich den Weg gebahnt zu haben zur Bearbeitung einer Wiſſenſchaft, die er 1771 unter dem Titel „Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Erſten in der philoſophiſchen und mathematiſchen Erkenntniß" (Riga, 2 Bde.) dem Publicum vorlegte. Er hielt dies Werk für eine auf's neue vorgenommene Unterſuchung der metaphyſiſchen Grundlehren, die er durch Ableitung aus den einfachen Grundbegriffen des menſchlichen Geiſtes, mit Anwendung der bisher in ſolcher Strenge nur in der Geometrie gebräuchlichen Methode ſynthetiſcher Definitionen, auf eine wahrhaft wiſſenſchaftliche Weiſe entwickelt und feſtgeſtellt zu haben hoffte. Das Ungenügende dieſes Verſuches zeigt ſich ſchon an der Grundlage aller ſeiner Betrachtungen darin, daß er bei dem Aufſuchen der einfachen Begriffe mit einigen oberflächlichen Reflexionen und Abſtractionen ſich begnügte und bei dem von Locke bereits Gefundenen ſtehen blieb.

[1]) Johann Nicolaus Tetens, geb. zu Tetenbüll 1736, früher Profeſſor der Philoſophie zu Kiel, von da nach Kopenhagen

weitſchweifig und unpopulär wenig Aufmerkſamkeit und Theilnahme. Allerdings war dieſer Zeitraum des Eklekticismus und der Popularphiloſophie in Deutſchland vor der Ausbreitung der Kantiſchen Schule fruchtbar genug an philoſophirenden Schriftſtellern, welche in verſchiedenen Beziehungen einen ehrenvollen Platz in unſrer Literaturgeſchichte einneh-

---

verſetzt, wo er als däniſcher Etatsrath 1805 ſtarb. In ſeiner Hauptſchrift „philoſophiſche Verſuche über die menſchliche Natur und ihre Entwicklung (Leipz. 1777, 2 Bde.)" ſuchte er mit einer gründlicheren und umfaſſenderen Anwendung der von Locke befolgten beobachtenden Methode theils die Wirkungen, die Denkgeſetze und die Grundvermögen des menſchlichen Verſtandes, theils das Eigenthümliche des Willens, hierauf den Grundcharakter der Menſchheit und die Grundkraft der menſchlichen Seele, ferner die Natur der Selbſtthätigkeit und Freiheit, dann auch aus dem ontologiſchen Geſichtspuncte das Weſen unſerer Seele, endlich die Perfectibilität und die Entwicklung des Menſchen, letztere ſowohl mit Berückſichtigung der Bildung des leiblichen Organismus als in Hinſicht auf die geiſtigen Thätigkeiten darzulegen. Dieſes ausführliche, mit großem Fleiß gearbeitete Werk iſt ein achtungswerthes Denkmal der Sorgfalt und Umſicht, mit welcher der Verfaſſer alle bis dahin in der Lockeſchen und in der Wolffiſchen Schule zur Sprache gebrachte, auf Seelenkunde im weiteſten Sinne des Wortes ſich beziehende Unterſuchungspuncte erwogen und hierbei immer die ſeinen Anſichten entgegenſtehenden Lehrmeinungen kritiſch und polemiſch berückſichtigt hat. Jedoch erhebt es ſich im Weſentlichen nicht über den von Locke ergriffenen Standort, es dringt nicht tief genug ein in die Organiſation des menſchlichen Geiſtes und verfolgt noch nicht mit deutlichem Bewußtſein und mit Conſequenz den Plan, das Allgemeine und Nothwendige in unſerem Erkennen zu erklären und den Umfang und die Grenzen deſſelben zu beſtimmen.

men. Indeſſen gebührt keinem dieſer Männer eine Stelle in der Reihe derjenigen Wahrheitsforſcher, welche durch Ausführung oder auch nur durch Hervorhebung einer eigenthümlichen und bedeutenden Anſicht im Betreff des allgemeinen Cauſalzuſammenhanges der Dinge und des menſchlichen Erkennens für das Verſtändniß und für die Behandlung der philoſophiſchen Hauptaufgaben einen Fortſchritt herbeigeführt und die Philoſophie als werdende Wiſſenſchaft ihrem Ziele näher gebracht haben.

Druckfehler.

S. 58. Zeile 12 von oben, ſtatt: die theils **mittelbar**, lies: die theils **unmittelbar**.

S. 171. Zeile 9 von unten, ſtatt: καὶ, lies: καὶ.

S. 234. Zeile 8 von unten, ſtatt: restituunt, lies: restituunt.